

ISLAMISCHE ETHIK

NACH DEN ORIGINALQUELLEN ÜBERSETZT
UND ERLÄUTERT

VON

HANS BAUER

HEFT I

ÜBER INTENTION,
REINE ABSICHT UND WAHRHAFTIGKEIT

(DAS 37. BUCH VON AL-ĠAZĀLĪ'S HAUPTWERK)



HALLE A. S.

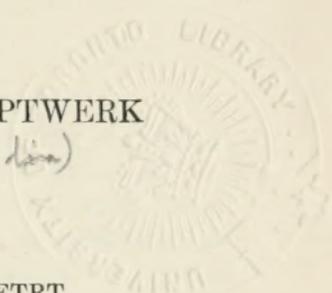
VERLAG VON MAX NIEMEYER

1916

Arab.
G4116
.G6

ÜBER INTENTION, REINE ABSICHT UND WAHRHAFTIGKEIT

DAS 37. BUCH
al-Ghazali
VON AL-GAZĀLĪ'S HAUPTWERK
(Ihya' 'ulum al-din)



ÜBERSETZT UND ERLÄUETRT

VON

HANS BAUER

Ufo 2



158511.
17.1.21.

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER

1916

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY



THE UNIVERSITY OF CHICAGO

1922-23
112

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

Vorwort.

Wenn ich mir die Aufgabe gestellt habe, die wichtigsten Denkmäler der im Okzident zum allergrößten Teile noch unbekanntesten ethischen Literatur des Islams einem weiteren Kreise zu erschließen, so wird jeder Sachkundige es selbstverständlich finden, daß ich mit dem Hauptwerk al-Ġazālī's,¹⁾ des *huǧǧat al-islām* (argumentum islamismi), wie er mit seinem Ehrennamen heißt, den Anfang mache. Dieser einzigartige Mann, der hervorragendste Theologe des Islam und zweifellos einer der bedeutendsten religiösen Denker aller Zeiten, hat gegen Ende des 5. Jahrhunderts der Hidschra sich innerlich berufen gefühlt, als „Erneuerer“ der Religion aufzutreten, wie Gott nach muslimischer Meinung an jeder Jahrhundertwende einen erweckt.²⁾ Ausgerüstet mit der ganzen wissenschaftlichen Bildung seiner Zeit und zugleich mit der ṣūfischen Mystik aufs innigste vertraut, in der er nach schweren inneren Kämpfen den dauernden Seelenfrieden gefunden, verfaßte er in diesem Sinne ein Werk von 40 Büchern mit dem Titel *Ihǧā' ulūm al-dīn* „Neubelebung der Religionswissenschaften“. Er gibt darin eine Art summa theologica islamica, bei der aber der Schwerpunkt in der praktischen Theologie, der Pflichten- und Tugendlehre

¹⁾ Der Algazel der Scholastik (mit dem Ton auf dem *z*, eigentlich *ā*, worin die arabische *Imāla*, d. i. „Neigung“ des *a* zu *ā* zum Ausdruck kommt), geb. 450 (1058) zu Tūs in Chorasān, in der Nähe des heutigen Meschhed, gest. ebenda 505 am 14. Ġumādā II (19. Dezember 1111), also ein Zeitgenosse Anselms von Canterbury, des „Vaters der Scholastik“, und wie fast alle geistigen Größen im Islam seiner Herkunft nach kein Araber, sondern ein Perser. Die gesamte Literatur über ihn ist verzeichnet in D. B. Macdonalds Artikel in der Enzyklopädie des Islām II, 154—157. Doch steht die Ġazālī-Forschung erst in ihren Anfängen.

²⁾ Vgl. unten S. 61 Anm. 5 und die Zeitschrift „Der Islam“ IV (1913), S. 159 f.

liegt, die hier zum erstenmal richtig systematisch, dabei aber in voller Ausführlichkeit und mit Berücksichtigung aller erdenklichen Lebensverhältnisse dargestellt werden. Das Ganze zerfällt in vier Teile, von denen der erste die religiösen Übungen (*ibādāt*) behandelt, der zweite die verschiedenen Lebensverhältnisse (*ādāt*), der dritte die Laster (eigentlich „was zum Verderben führt“, *muhlikāt*) und der vierte die Tugenden („was zum Heile führt“, *munjijāt*);¹⁾ die beiden ersten Teile beziehen sich, wie der Autor bemerkt, auf die Werke der „Glieder“ (*jawāriḥ*); d. h. die äußeren Betätigungen, die beiden anderen auf die Werke des „Herzens“ (*qalb*), d. h. die inneren. So besitzen wir in diesem großen Werk eine ebenso vollständige wie farbenreiche Darstellung der religiös-sittlichen Betätigungen und Bestrebungen des Islam, zunächst aus der Zeit des ersten Kreuzzuges; aber das Werk al-Ġazālī's ist auch in der Folgezeit nicht übertroffen worden, alle späteren Generationen haben aus ihm ihr Bestes geschöpft, und es gilt noch heute als das Grundbuch für jedes tiefere Studium der theologischen Wissenschaft überhaupt.

Was die Art meiner Bearbeitung betrifft, so glaubte ich die zunächst in Aussicht genommenen wichtigsten Partien (etwa 20 von den 40 Büchern des ganzen Werkes) in vollständiger Übersetzung darbieten zu sollen. Mag eine auszugsweise Behandlung bei Leistungen minderer Bedeutung am

¹⁾ Diese Einteilung berührt sich merkwürdig nahe mit der der „Sacra Parallela“ (früher *Ἱερά* betitelt) des Johannes Damascenus, ein Werk, das „einen Überblick gibt über die gesamte Produktion der griechischen Kirche auf dem Gebiete der Ethik“ (K. Holl, Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus, Leipzig 1896, S. 392). Diese Sammlung war nämlich ursprünglich (in den späteren Bearbeitungen wurde die rein alphabetische Einteilung durchgeführt) in drei Bücher abgeteilt, von denen das erste über Gott und göttliche Dinge handelte, das zweite über den Menschen und die menschlichen Verhältnisse (*περὶ συντάσεως καὶ καταστάσεως ἀνθρώπινον πραγμάτων*), das dritte über Tugenden und Laster. Doch ist diese Übereinstimmung vermutlich ein bloßer Zufall. Die arabische Literatur der *maḥāsīn* (Vorzüge) und *masāwī* (Mängel) wird allerdings auf spätgriechische Vorbilder zurückgehen. So existiert von Johannes Damascenus selbst ein Opusculum *περὶ ἀρετῶν καὶ κακῶν* (Migne, Patrol. graeca, XCV, 85—95); ähnliches übrigens auch unter den Werken Ephrems, so gleich die erste Abhandlung im 1. griechisch-lateinischen Band der römischen Ausgabe.

Platze sein, so verdient doch, meine ich, ein Werk, das 800 Jahre lang im Islam eine geistige Macht gewesen und es auch noch heute ist, ungekürzt dargeboten zu werden, um so mehr als verschiedene andere Opera, die höchstens noch ein antiquarisches Interesse beanspruchen können, in extenso übersetzt vorliegen. Bei einer auszugsweisen Bearbeitung ist überdies der Willkür des Bearbeitenden ein zu weiter Spielraum geboten, als daß sie von Außenstehenden mit gutem Gewissen als authentisch benutzt werden könnte. Abschreckende Beispiele einseitiger Quellendarbietung und Quellenverwendung sind ja zur Genüge bekannt.¹⁾ Auch wäre vielleicht bei einem stellenweise nicht leichten Autor, wie al-Gazalī es ist, der Verdacht nicht ausgeschlossen, daß der Bearbeitende sich nicht von rein sachlichen Gesichtspunkten leiten läßt, sondern daß er das vorlegt, was er gerade versteht, und was ihm unklar oder unsicher erscheint, übergeht. Vollends unerläßlich ist die ungekürzte Wiedergabe eines solchen Werkes für die Würdigung der schriftstellerischen Art eines Autors; dieser Gesichtspunkt möge also die Übertragung auch von etwa vorhandenen „toten Strecken“ rechtfertigen, es werden ihrer, glaube ich, nicht allzu viele sein.

Meine Übersetzung will keine wörtliche, die ja vielfach ganz unverständlich bleiben müßte, sondern eine sinngemäße sein, und ich war besonders darauf bedacht, den Faden des Gedankenganges, der im Original bei den philosophischen Erörterungen vielfach kaum erkennbar ist, — ein Umstand, der das Verständnis besonders erschwert -- immer deutlich hervortreten zu lassen. Eine weitere Schwierigkeit für den Übersetzer liegt darin, daß manche Ausdrücke bei al-Gazalī eine ganz bestimmte technische Bedeutung haben, die man in unseren Wörterbüchern vergeblich suchen würde. Hier konnte der genaue Sinn nur durch Vergleichung möglichst vieler Stellen, wo diese Ausdrücke in verschiedenem Zusammenhang vorkommen, festgestellt werden. Inwieweit diese Ausdrucksweise Gemeingut der wissenschaftlichen oder theologischen Sprache der Zeit und inwieweit sie unserem Autor, für den ich ein

¹⁾ Ein Schulbeispiel für eine solche ganz ungewollte Irreführung infolge „auszugsweiser Wiedergabe“ siehe unten S. 42, Anm. 1.

Glossar zu liefern gedenke, speziell eigen ist, bleibt noch zu untersuchen.

Eine Verlegenheit für den Übersetzer sind auch die üblichen muḥammedanischen Eulogien.¹⁾ Sie ganz wegzulassen, hielt ich nicht für statthaft, weil sie immerhin dem Stil eine charakteristische Färbung verleihen. Noch weniger ging es an, sie in schwerfälliger Weise wörtlich wiederzugeben, ganz abgesehen davon, daß schon die alten Exegeten über den genauen Sinn dieser Formeln nicht einig waren. Ich habe mir dadurch zu helfen gesucht, daß ich ähnliche bei uns gebräuchliche Eulogien oder Epitheta verwende; ich übersetze also die für Propheten übliche Formel *'alaihi 'l-salām* mit „gebenedeit sei er“ bzw. „der Gebenedeite“ und die *Taslija* für Muḥammed: *ṣalla 'llāhu 'alaihi wa-sallama* mit „der Hochgebenedeite“; den Segenswunsch für Verstorbene *radīja 'llāhu 'anhu* übersetze ich mit „Gott habe ihn selig“ bzw. „der selige . . .“, schließlich *Allāhu ta'ālā* usw. fast durchweg mit „Gott der Allerhöchste“. Diese Wiedergaben dürften ungefähr denselben Eindruck erwecken wie die entsprechenden arabischen Formeln, und darauf kommt es doch lediglich an, denn es ist ja kein Begriffs-, sondern nur ein Gefühlsmoment, das durch sie ausgedrückt wird.

Der Übersetzung liegt wie meiner früheren Arbeit: Die Dogmatik al-Ghazālī's (Halle 1912), die 10 bändige Ausgabe von Kairo 1311 (1893) mit dem Kommentar des Murtaḍā al-Zabīdī (bezeichnet mit M.) zugrunde, am Rande steht der Text der gewöhnlichen Ausgaben des *Ihǧū'* (bezeichnet mit J.), der aber nur selten vom Text des Murtaḍā abweicht. Unterschiede von einigem Belang habe ich in den Noten angeführt. Nur an wenigen Stellen (vgl. S. 30 Anm. 6, S. 58 Anm. 1, S. 84 Anm. 1) glaubte ich, um einen brauchbaren Sinn zu gewinnen, eine kleine Änderung am Text vornehmen zu müssen.

Da ich bestrebt war, die Übersetzung selbst möglichst klar und lesbar zu gestalten, so konnte ich mit den Anmerkungen ziemlich sparsam sein. Ein Teil derselben ist selbstverständlich nicht für Arabisten bestimmt. Von den meisten Überlieferern

¹⁾ Vgl. darüber Goldziher in der Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellschaft L (1896), S. 97 ff.

habe ich, hauptsächlich nach den *Riǧāl*-Büchern von Ibn Ḥaǧar, *Iṣāba*, und Ibn al-Aṭīr, *Usd al-ǧāba* wenigstens das Todesjahr angegeben, desgleichen von den als Autoritäten angeführten Ṣūfīs.¹⁾ Diese Daten sind indes für das Verständnis von geringer Bedeutung, ich habe mich daher, wo ich sie nicht leicht finden konnte, nicht mit vielem Suchen aufgehalten. Einige Nachweise verdanke ich Herrn Professor Brockelmann. Soweit es möglich war, wurde auf die seit 1908 in Leiden erscheinende, leider erst bis zum Buchstaben I gediehene „Enzyklopädie des Islām“ verwiesen. Über das Traditionswesen der Muhammedaner überhaupt gibt Aufschluß daselbst (II, 200—206) der Artikel „Ḥadīth“ mit zahlreichen Literaturangaben, worunter vor allem hervorzuheben Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2 Bände, Halle 1888—1890. Da es unserem Autor und in diesem Fall auch uns weniger auf die Personen (*riǧāl*) als auf die Aussprüche (*aqwāl*) ankommt, so glaubte ich auf die Wiedergabe der Resultate der muslimischen Traditionskritik, die in Murtaǧās Kommentar den breitesten Raum einnehmen, ganz verzichten zu sollen. Sonst habe ich die ihm entnommenen Anmerkungen mit M. gekennzeichnet.

Bekanntlich hat unserem Autor bei der Abfassung seines Werkes das *Qūt al-qulūb* („Herzesspeise“) des asketisch-mystischen Schriftstellers Abū Ṭālib al-Mekkī (gest. 386 = 996) vorgelegen, aus dem er den größten Teil der angeführten Traditionen, Ṣūfī-Aussprüche und erbaulichen Anekdoten übernimmt. In der Anordnung, Gestaltung und besonders der philosophischen Durchdringung des Stoffes zeigt sich al-Ǧazālī natürlich fast durchaus selbständig. Um einen Begriff davon zu geben, in welcher Art er die Sammlung seines Vorgängers benutzt hat, führe ich die sämtlichen in Betracht kommenden Stellen nach der zweibändigen Ausgabe von Kairo 1310 (1892) in den Anmerkungen an.

Was den Titel des vorliegenden Buches und die Überschriften der einzelnen Unterabteilungen anlangt, so wird man finden, daß der Inhalt zum Teil darüber hinausgeht. Es kommt

¹⁾ Die meisten derselben sind aufgeführt in dem unten öfters zitierten Werk von al-Ḥuǧwiri, *Kaṣf al-mahǧūb*, übersetzt von Reynold A. Nicholson („E. J. W. Gibb Memorial“ Series, Vol. VII, Leiden 1911). Man vergleiche den Index.

dem Autor nicht darauf an, gelegentlich eine Abschweifung zu machen und etwas zu besprechen, was ihm, besonders am Herzen liegt, manchmal ist es nur, um seinen Unmut zu äußern gegen ein verknöchertes, dückelhaftes, nur auf Ehren und Erwerb bedachtes Gelehrtentum¹⁾ (vgl. S. 24 ff.), vielfach gibt er aber gerade in solchen Abschweifungen sein Bestes. Bemerkt sei schließlich noch, daß einige hier nur gestreifte Fragen wie die über die ethische Bewertung der indifferenten Handlungen (S. 29) oder die Erlaubtheit der Notlüge (S. 80) an anderen Stellen seines Werkes *ex professo* behandelt werden. —

Ich erfülle noch die angenehme Pflicht, Herrn Professor Hülseher, der die Güte hatte, mich bei der Lesung der Korrektur zu unterstützen, meinen herzlichen Dank auszusprechen.

Zu berichtigen bitte ich noch folgende Versehen: S. 22 Z. 11 lies *mubāḥāt*; S. 51 Z. 16 v. u. lies *Ḥaurān*.

¹⁾ Daß im übrigen al-Gazālī bei aller Orthodoxie und sittlichen Strenge keineswegs ein enger Geist oder ein Fanatiker war, ergibt sich schon aus der Tatsache, daß er ein eigenes Opusculum, *faiṣal al-tafrīqā bain al-islām wal-zandāqā*, geschrieben hat, das in der Hauptsache gegen die Verketzerungssucht gerichtet ist, die im Osten nicht weniger üppig gedieh wie im Westen. Er spricht in diesem Werkchen sogar die Überzeugung aus, daß die Barmherzigkeit Gottes auch auf die Christen und — die damals größtenteils noch heidnischen — Türken sich erstrecke. Nur diejenigen von ihnen, die wider besseres Wissen gegen die Anerkennung der prophetischen Sendung Muhammeds sich verschließen (*al-kuffār al-muḥidun*, infideles malae fidei), gehen verloren, nicht aber jene, die zu weit entfernt wohnen, als daß sie von Muhammed Kunde haben könnten, oder die von Jugend auf nur von ihm gehört haben, daß er ein Lügner und Schwindler sei, der sich fälschlich für einen Propheten ausgegeben (S. 23 des Sammelbandes, Kairo 1325 = 1907). Wenn jemand an Gott und einen jüngsten Tag glaubt und aufrichtig die Wahrheit sucht, aber vom Tod ereilt wird, bevor er sie gefunden, so wird ihm Verzeihung zuteil und die „weite Barmherzigkeit Gottes“, welcher Religion er auch angehören möge. „Man wolle also der Barmherzigkeit (Gnade) Gottes weiten Raum geben und die göttlichen Dinge nicht mit der unzulänglichen amtlichen (*rasmī*) Wage wiegen!“ (ibid. S. 24). Man beachte, daß diese Sätze kurz nach dem ersten Kreuzzug geschrieben sind.

Halle, im November 1916.

H. Bauer.

Inhaltsübersicht.

Vorwort	v
Einleitung	1
Erstes Kapitel. Von der Intention	4
1. Die Vortrefflichkeit der Intention	4
Schriftstellen und Traditionen vom Propheten	4
Überlieferungen	9
2. Wesen der Intention (Absicht)	11
3. Über den eigentlichen Sinn des Ausspruches des Hochgebenedeiten: „Die Absicht des Gläubigen ist besser als sein Tun“	15
4. Inwiefern die verschiedenen Handlungen von der Absicht abhängen	22
a) Die schlechten Handlungen	22
b) Die guten Handlungen	27
c) Die erlaubten Handlungen	29
5. Die Intention läßt sich nicht willkürlich erwecken	36
Zweites Kapitel. Die reine Absicht, ihre Bedeutung, ihr Wesen und ihre Grade	45
1. Der hohe Wert der reinen Absicht	45
2. Wesen der reinen Absicht	53
3. Aussprüche von Geistesmännern über die reine Absicht	60
4. Über die verschiedenen Grade der Beimischungen und Mängel, welche die reine Absicht trüben	64
5. Wie die „gemischten“ Handlungen zu beurteilen sind und inwieweit sie eine Belohnung verdienen	68
Drittes Kapitel. Die Wahrhaftigkeit, ihr hoher Wert und ihr Wesen	75
1. Der hohe Wert der Wahrhaftigkeit	75
2. Wesen der Wahrhaftigkeit, ihre Bedeutung und ihre Stufen	79

[Einleitung.]

Im Namen Gottes des Barmherzigen, des Erbarmers. Wir loben Gott mit dem Lobe des Dankes, wir glauben an ihn mit überzeugtem Glauben, wir bekennen seine Einheit mit wahrhaftigem Bekenntnis und bezeugen, daß kein Gott ist außer Gott, dem Herrn der Welten, dem Schöpfer der Himmel und der Erden, der die Dschinnen und die Menschen und die nahgestellten Engel verpflichtet, ihm zu dienen in Lauterkeit gemäß dem Gotteswort (Sūra 98 4): „Nichts anderes ward ihnen geheißen als Gott zu dienen mit lauterer Religion.“ Gott gebührt also nur die lautere und gediegene Religion, denn er bedarf weniger als irgend einer der Teilnehmerschaft von anderen. Gebenedeit sei sein Prophet Muḥammed, der Herr der Gesandten, und die Propheten insgesamt, auch seine Familie und seine Genossen, die guten und lauterer!

Die Geistesmänner (*arbāb el-qulūb*) wissen durch die Erleuchtung des Glaubens und das Licht des Korans, daß es kein Mittel gibt, zur Seligkeit zu gelangen, außer durch die Erkenntnis und den Dienst Gottes. Demnach sind die Menschen alle verloren außer den Erkennenden, und die Erkennenden sind alle verloren außer den Handelnden, und die Handelnden sind alle verloren außer denen mit reiner Absicht, und „die mit reiner Absicht sind in großer Gefahr“. ¹⁾ Das Handeln ohne Intention ist also eitel Plage, und die Intention ohne

¹⁾ In Gefahr nämlich, nicht bis ans Ende auszuharren. Es wird hier Bezug genommen auf einen Ausspruch des Sahl al-Tustari (gest. 273 = 886/887). (M.)

Lauterkeit ist Augendienerei (*rija'*),¹⁾ der Heuchelei gleichwertig und mit Sünde gleichbedeutend. Und die reine Absicht ohne Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit ist Sonnenstaub.²⁾ Von jedem Werk, das mit dem Streben nach etwas anderem außer Gott vermischt und verunreinigt ist, sagt ja Gott der Allhöchste (Sura 25 25): „Wir treten heran zu den Werken, die sie gewirkt, und machen sie zu wirbelndem Staub.“ Wie kann aber jemand die rechte Intention haben, ohne deren Wesen zu kennen? Oder wenn er die rechte Intention hat, wie kann er die reine Absicht haben, ohne ihr Wesen zu kennen? Oder wie kann der mit reiner Absicht bei sich selbst auf Wahrhaftigkeit sehen, wenn ihr Sinn ihm nicht klar ist? Für jeden, der Gott dienen will, ist es demnach die erste Pflicht, zunächst die Kenntnis der Intention sich anzueignen, damit er dieses Wissen dann im Werke betätige, nachdem er noch das Wesen der Wahrhaftigkeit und der reinen Absicht kennen gelernt,

1) Dieser in der vorliegenden Abhandlung unendlich häufig wiederkehrende Terminus, der gewöhnlich mit „Heuchelei“ oder „Scheinheiligkeit“ übersetzt wird, bedeutet eigentlich das „Hinsehen“ auf andere mit dem Wunsch, von ihnen beachtet und hochgeschätzt zu werden. Unser Autor definiert im 25. Buch (VIII, 269 e) *rija'* als „das Streben nach Ansehen im Herzen der Menschen dadurch, daß man ihnen seine guten Eigenschaften zeigt“. So kann man sich z. B. aus *rija'* parfümieren (X, 25 29, vgl. unten S. 30), wo also an Heuchelei und Scheinheiligkeit nicht zu denken ist. Der Sprachgebrauch verwendet allerdings den Ausdruck, wie der Autor bemerkt, vorzugsweise für den Fall, daß man sich dieses Ansehen bei den Menschen durch religiöse Übungen (*ibādāt*) oder sonstige gute Werke verschaffen will, die einzig und allein für Gott verrichtet werden sollen. Hier könnte man also *rija'* mit „Heuchelei“ wiedergeben, wenigstens soweit es sich um reines *rija'* (*al-rija' al-mahd*) handelt. Zumeist ist aber, wo von *rija'* die Rede ist, die Absicht, den Menschen zu gefallen, nicht das hauptsächliche oder einzige Motiv, sondern nur ein Teilmotiv, durch das die reine Absicht (*ihlās*) getrübt wird. *Rija'* steht also im Gegensatz zum *ihlās*, wie bei den christlichen Asketikern die *vana* oder *inanis gloria* (eitle Ruhmsucht) im Gegensatz zur *simplex* oder *pura intentio*. Außerdem dürften diesem Begriff noch am nächsten kommen die Ausdrücke „Augendienerei, Gefallsucht, Rücksicht auf die Menschen“, die wir im folgenden nach dem jeweiligen Zusammenhang gebrauchen.

2) Bis hierher ist die Einleitung zumeist in Reimprosa (*sağ'*) gehalten und die Wortwahl wird dabei naturgemäß oft mehr durch den Reim als durch den Gedanken bestimmt. Wir dürfen daher hier auch nicht dieselbe begriffliche Exaktheit suchen wie in den eigentlichen Ausführungen.

welche für den Menschen die beiden Mittel zum Heil und zur Rettung sind. Wir behandeln also alles, was auf die Wahrhaftigkeit und die reine Absicht Bezug hat, in drei Kapiteln. Das erste handelt über Wesen und Bedeutung der Intention (*nīja*), das zweite über die reine Absicht (*ihlās*) und was dazu gehört, das dritte über die Wahrhaftigkeit (*sidq*) und worin sie besteht.

Erstes Kapitel.

Von der Intention.

Die Vortrefflichkeit der Intention (1), ihr Wesen (2), daß die Intention besser ist als das Werk (3), inwiefern die verschiedenen Handlungen von der Intention abhängen¹⁾ (4), daß man die Intention nicht willkürlich erwecken kann (5).

1. Die Vortrefflichkeit der Intention (Absicht).²⁾

[Schriftstellen und Traditionen vom Propheten.]³⁾

Gott der Allerehöchste sagt (Sūra 6 52): „Und stoß jene nicht zurück, die ihren Herrn anrufen, früh und spät, nach seinem Antlitz verlangend (*jurīdūna*)“. Mit *jurīdūna* ist hier die Intention gemeint. Und der Hochgebenedeite sagt: „Die Handlungen richten sich allein nach den Intentionen, und jedem

¹⁾ Statt *tafdīl* ist mit anderen Ausgaben gewiß zu lesen *tafṣīl*, dergleichen *nīja* statt *nafs*.

²⁾ *nīja* urspr. „Ziel“, auch „Reiseziel“, vom Verbum *nawā* „sich etwas vornehmen“, auch „auswandern“. Im Lateinischen entspricht „intention“, im Hebräischen *kawwānā*.

³⁾ Die Autoritätsbeweise werden gewöhnlich in der folgenden Reihenfolge aufgeführt: 1. *ājāt* (Koranstellen); 2. *ahbār* (Traditionen vom Propheten); 3. *atār* (andere Autoritäten, eig. „Spuren“, dann „Überlieferungen“). Letztere enthalten hauptsächlich Aussprüche und Züge von den „frommen Alvordern“ (*al-salaf al-ṣāliḥūn*), zumeist von den alten *Ṣūfī*'s, aber auch solche von nicht islamischen Autoritäten wie Jesus, Luqmān u. a. Hier sind die *ājāt* und *ahbār* nicht genau voneinander geschieden. Der angebliche Bericht aus dem *isrā'īlījāt* (S. 7) gehört eigentlich, da er nicht Muḥammed in den Mund gelegt wird, unter die *atār*.

Mann kommt das zu, was er beabsichtigt; ¹⁾ wer seine Hidschra zu Gott und seinem Gesandten macht, der macht sie zu Gott und seinem Gesandten, und wer sie zur Welt macht, um sie zu erlangen, oder zu einer Frau, um sie zu heiraten, ²⁾ der macht sie zu diesen.“

Ferner sagt der Hochgebenedeite: ³⁾ „Von den Märtyrern meines Volkes sind die meisten in ihrem Bette gestorben, ⁴⁾ und Gott weiß, was mancher von denen, die zwischen den Schlachtreihen gefallen sind, für eine Absicht gehabt hat.“

Gott d. A. sagt ferner (Sūra 4 39): „Wenn beide sich ausöhnen wollen (*jurīdā*), ⁵⁾ so wird Gott Frieden stiften zwischen ihnen.“ Er macht demnach die Intention zur Ursache des Gelingens.

Ferner sagt der Hochgebenedeite: ⁶⁾ „Gott sieht nicht auf eure Gestalt und euer Vermögen, er sieht nur auf eure Herzen und eure Werke.“ Und zwar sieht er deswegen auf die Herzen, weil sie der Sitz der Intention sind.

Der Hochgebenedeite sagt ferner: ⁷⁾ „Wenn der Mensch gute Werke vollbracht hat, so bringen sie die Engel auf versiegelten Blättern in den Himmel hinauf vor Gott d. A.“ Da sagt dieser: „Werft dieses Blatt weg, denn er hat mit dem, was darauf steht, nicht mein Antlitz gesucht.“ Dann ruft er den Engeln zu: „Schreibt für ihn das und das an, schreibt für ihn das und das an!“ „Aber, o Herr“, wenden sie ein, „er hat ja von dem gar nichts getan.“ „Aber er hat es gewollt“, erwidert Gott d. A.

Ein weiterer Ausspruch des Hochgebenedeiten lautet: ⁸⁾ „Es gibt vier Klassen von Menschen. Der eine empfängt von Gott Wissen und Vermögen und er schaltet seinem Wissen entsprechend mit seinem Vermögen. Da sagt ein anderer:

¹⁾ Dieser Satz gilt als eines der Grundprinzipien (*qawā'id*) des Islam. Mit ihm beginnt al-Buḥārī sein Traditionswerk und er steht als Aufschrift an einem der Haupteingänge der Azhar-Moschee in Kairo.

²⁾ Vgl. folgende Seite.

³⁾ *Qūt al-qulūb* II, 160 20.

⁴⁾ d. h. es war ihnen nicht vergönnt, auf dem Felde der Ehre zu fallen, wie sie gerne gewollt hätten; sie sind aber Märtyrer der Absicht nach.

⁵⁾ Es handelt sich um Ehegatten, die in Zwist geraten sind.

⁶⁾ *Qūt* II, 160 20.

⁷⁾ *Qūt* II, 160 21 ff.

⁸⁾ *Qūt* II, 160 24 ff.

‘Würde mir Gott dasselbe verleihen wie ihm, so würde ich es damit ebenso halten wie er.’ Bei beiden ist der Lohn gleich. Ein anderer empfängt von Gott Vermögen, aber nicht die richtige Einsicht, so daß er in seinem Unverstand sein Vermögen mißbraucht. Da sagt ein anderer: ‘Würde mir Gott dasselbe verleihen wie ihm, so würde ich es ebenso verwenden wie er.’ Bei beiden ist das Vergehen das gleiche.“ Er macht ihn also wegen seiner Absicht zum Teilhaber an den guten bzw. schlechten Handlungen der anderen.

So auch in einer Tradition¹⁾ des Anas b. Malik:²⁾ ‘Als der hochgebenedeite Gottgesandte gegen Tabük³⁾ zu Felde zog, sagte er: „Es gibt in der Stadt (Medina) Leute, die bei jedem Tal, das wir überschreiten, bei jedem Pfad, den wir zum Ärger der Ungläubigen betreten, bei jeder Ausgabe, die wir machen, und bei jedem Hunger, den wir leiden, auch beteiligt sind, abgleich sie in der Stadt sich befinden.“ „Wie so das, Gottgesandter?“ erwiderte man ihm, „sie sind doch nicht mit uns.“ „Sie sind nur abgehalten“, antwortete er, „aber durch die Absicht sind sie mit uns vereint.“

Eine Tradition⁴⁾ des Ibn Mas‘ūd⁵⁾ lautet: „Wer die Hidschra mitmacht, um etwas dabei zu erlangen, der soll es haben. Ein Mann machte die Hidschra und heiratete dann eine Frau von uns. Er hieß darum ‘der Muhägir der Umm Kais’.“⁶⁾

In einer Tradition wird berichtet,⁷⁾ daß ein Mann im Kampf für die heilige Sache fiel und *qatīl al-ḥimār* („der um des Esels willen Getötete“) genannt wurde. Er hatte nämlich einen Feind töten wollen, um seine Rüstung und seinen Esel sich anzueignen, und war dabei ums Leben gekommen. So wurde er mit dem benannt, was er beabsichtigte.⁸⁾

¹⁾ *Qat* II, 160 2s ff.

²⁾ Einer der fruchtbarsten Überlieferer, gest. ca. 91—93 (709—711) in Basra. Vgl. Enzykl. des Islam I, 362.

³⁾ Im Jahre 9 (631).

⁴⁾ *Qat* 161 1 ff.

⁵⁾ Gest. 32 oder 33 (652—654). Vgl. Enzykl. des Islam I, 428 f.

⁶⁾ d. h. welcher der Umm Kais wegen die Hidschra machte.

⁷⁾ *Qat* II, 161 3 f.

⁸⁾ *fa`udifa ilā wjatihi*, wörtlich: es wurde zwischen ihm (*qatīl* „gefallen“) und seiner Absicht (*ḥimār* „Esel“) eine Genetivverbindung (*idafa*) hergestellt.

Nach einer Tradition des 'Ibāda [b. al-Šāmit]¹⁾ sagte der Hochgebenedeite:²⁾ „Wer nur in der Absicht auf Beute in den Kampf zieht, der bekommt, was er beabsichtigt“. — Ferner berichtet er,³⁾ daß sein Vater [Ibn Ka'b] erzählte: „Ich forderte von einem Mann, der mit mir im Felde stand, einen Liebesdienst. 'Nur wenn du mir etwas dafür gibst', erwiderte er. Da gab ich ihm etwas. Als ich dem hochgebenedeiten Propheten die Sache berichtete, sagte er: 'Er soll weder in dieser noch in jener Welt etwas anderes erhalten als was du ihm gegeben hast'“.

In der israelitischen Geschichte wird erzählt,⁴⁾ daß ein Mann zur Zeit der Dürre durch eine sandige Gegend ging. Da sagte er bei sich: „Wenn dieser Sand Speise wäre, so würde ich ihn unter die Leute verteilen“. Darauf offenbarte Gott d. A. ihrem Propheten: „Sag' ihm, daß Gott d. A. dein Almosen angenommen und deine gute Absicht dadurch anerkannt hat, daß er dir dieselbe Belohnung erteilt, wie wenn jener Sand Speise gewesen und von dir als Almosen gespendet worden wäre.“

Verschiedene Traditionen gehen dahin, daß dem, der eine gute Handlung verrichten will, sie aber nicht verrichtet, die gute Handlung doch zugute geschrieben wird.⁵⁾

In einer Tradition des 'Abdallāh b. 'Amr [b. al-'Āṣ]⁶⁾ heißt es:⁷⁾ „Wessen Sinn auf die Welt gerichtet ist, dem stellt Gott d. A. seine Armut vor Augen, und er trennt sich von ihr mit dem ärgsten Verlangen nach ihr; wessen Sinn aber auf das Jenseits gerichtet ist, dem legt Gott seinen Reichtum ins Herz und hält ihm sein Vermögen zusammen, und er trennt sich davon mit vollkommener Gleichgültigkeit.“

In einer Tradition⁸⁾ der Umm Salama⁹⁾ heißt es: „Der hochgebenedeite Prophet erzählte von einem Heer, das in der

1) Gest. um 34—35 (654—655) in Ramla oder Jerusalem.

2) *Qūt* II, 161 7.

3) *Qūt* II, 161 8.

4) *Qūt* II, 161 9 ff.

5) *Qūt* II, 161 11.

6) Gest. 79 oder 80 = 698—700 zu Mekka.

7) *Qūt* II, 161 12 ff.

8) *Qūt* II, 161 14 f.

9) Es werden verschiedene Trägerinnen dieses Namens aufgeführt, bei Ibn Sa'd, *Tabaqāt* VIII fünf, bei Ibn Ḥaḡar, *Iṣāba* IV, 585 ff. sechs. Hier ist wohl sicher Umm Salama bint abī Umajja gemeint, eine der Frauen des Propheten, die als die letzte von allen um 62 (681) starb.

Wüste von der Erde verschlungen wurde. Da warf ich ein: 'Aber, Gottgesandter, es sind Widerwillige und Söldner darunter.' Er antwortete: 'Sie werden mit ihren Absichten auferweckt werden.' "

Der selige 'Omar berichtet: ¹⁾ Ich habe den hochgebenedeiten Gottgesandten sagen hören: „Die Kämpfer gelten als solche nur gemäß ihren Absichten.“ — Ferner sagt der Hochgebenedeite: ²⁾ „Wenn die Schlachtreihen aufeinander treffen, so steigen die Engel hernieder, um die Leute nach ihren Klassen aufzuschreiben: 'Der und der kämpft für die Welt, der und der aus Kampflust (*hammuja*), der und der aus Clangeist (*'aṣabīja*)' ³⁾ Sagt also nicht, der und der ist für die heilige Sache gefallen. Nur wer darum kämpft, daß Gottes Wort erhöht werde, der kämpft für die heilige Sache.“

Nach einer Tradition ⁴⁾ des Ġābir [b. 'Abd Allāh al-Anṣārī] ⁵⁾ sagte der hochgebenedeite Prophet: „Jeder Mensch wird auferweckt werden entsprechend der Gesinnung, in der er gestorben ist.“

Nach einer Tradition ⁶⁾ des al-Aḥnaf [b. Kaīs al-Tamīmī] ⁷⁾ von Abū Bakra [sagte der Prophet]: „Wenn zwei Muslime mit dem Schwert aufeinander losgehen, so kommen beide in die Hölle, der Tötende und der Getötete“. Als man einwarf: „Das gilt für den Tötenden, Gottgesandter, aber wieso auch von dem Getöteten?“. erwiderte er: „Weil er die Absicht hatte, den anderen zu töten.“

In einer Tradition ⁸⁾ des Abū Huraira ⁹⁾ heißt es: „Wer einer Frau bei seiner Heirat eine Mitgift zusagt, aber nicht die Absicht hat, diese auszuzahlen, begeht Unzucht, und wer Schulden macht ohne die Absicht, sie wieder zu begleichen, der ist ein Dieb.“

¹⁾ *Qūt* II, 161 16.

²⁾ *Qūt* II, 161 17 ff.

³⁾ Am entsprechendsten würde *'aṣabīja*, wenn der Stil es verträüge, mit „Chauvinismus“ wiedergegeben.

⁴⁾ *Qūt* II, 161 19.

⁵⁾ Er soll als der letzte der Genossen des Propheten in Medina um 74—78 (693—698) gestorben sein.

⁶⁾ *Qūt* II, 161 19.

⁷⁾ Gest. 67 = 686/687 in Kūfa.

⁸⁾ *Qūt* II, 161 33 f.

⁹⁾ Der fruchtbarste Überlieferer, gest. 57 oder 58 (676—679) in Medina. Vgl. Enzykl. des Islam I, 99.

Ein weiterer Ausspruch¹⁾ des Hochgebenedeiten lautet: „Wer sich parfümiert für Gott, der wird am jüngsten Tag lieblicher als Moschus duften, wer sich aber parfümiert für etwas außer Gott, der wird am jüngsten Tag übler riechen als ein Aas.“

Überlieferungen (*āḥār*).

Ein Ausspruch²⁾ des seligen 'Omar b. al-Ḥaṭṭāb lautet: „Die besten Werke sind die, zu tun, was Gott geboten hat, und zu meiden, was er verboten hat, und bei allem, was sich auf Gott bezieht, die rechte Absicht zu haben.“

Salīm b. 'Abdallāh³⁾ schrieb an 'Omar b. 'Abd al-'Azīz:⁴⁾ „Gott d. A. steht dem Menschen bei entsprechend dem Grade seiner guten Meinung. Ist diese vollkommen, so ist es auch die Hilfe, die ihm Gott gewährt, und läßt sie zu wünschen übrig, dann auch dem entsprechend die Hilfe.“

Einer der Altvordern sagt:⁵⁾ „Gar manche kleine Handlung wird groß durch die Absicht, und manche große Tat wird klein durch die Absicht.“

Da'ūd al-Ṭā'ī [gest. 215 (830)] sagt:⁶⁾ „Das Streben des Frommen geht auf die Gottesfurcht, und wenn er auch mit allen Gliedern an der Welt hängt, so führt ihn doch eines Tages seine Absicht zur rechten Absicht [sic] zurück. Mit dem Toren hingegen verhält es sich umgekehrt.“

[Sufjān] al-Ṭaurī [gest. 161 (777)] sagt: „Sie lernten die Absicht, zu handeln, wie sie die Erkenntnis⁷⁾ sich aneigneten.“

Ein Gelehrter sagt: „Bemühe dich um die gute Meinung bei der Handlung vor der Handlung selbst; solange du das Gute beabsichtigst, steht es gut mit dir.“

Ein Novize (*murīd*) lief bei verschiedenen Gelehrten herum und fragte: „Gibt es eine Beschäftigung, bei der ich immer für Gott arbeite? Ich möchte nicht, daß mir eine Stunde des

¹⁾ *Qūt* II, 162 35 f.

²⁾ *Qūt* II, 158 34 f.

³⁾ Einer der „sieben *Fuqahā'*“, gest. 106 (724). (M.)

⁴⁾ Der omajjadische Kalife Omar II., reg. 99—101 (717—720).

⁵⁾ *Qūt* II, 159 21 f.

⁶⁾ *Qūt* II, 159 23 f.

⁷⁾ So *Qūt* II, 159 27: *al-'ilm*. Die Schreibung *al-'amal* „das Handeln“ im Texte beruht wohl auf einem lapsus calami unseres Autors.

Tages oder der Nacht dahingehe, ohne daß ich ein Arbeiter Gottes wäre.“ Da wurde ihm der Bescheid: „Dein Verlangen ist erfüllt. Übe nur das Gute, das du vermagst, und wenn du aus Müdigkeit es unterlassen mußt, so erwecke die Meinung, es zu üben, das gilt soviel, als das Gute selbst zu üben.“¹⁾

Einer der Altvordern sagt:²⁾ „Der Wohltaten Gottes gegen euch sind mehr, als ihr zählen könntet, und eure Sünden sind verborgener als daß ihr sie wissen könntet. Aber fangt den Tag an als Reuige und beschließt ihn als Reuige, so wird Gott euch verzeihen, was dazwischen liegt.“

Jesus, der Gebenedeite, sagt:³⁾ „Selig das Auge, das einschläft und nicht auf etwas Böses gerichtet ist, und das aufwacht zu keiner Sünde.“

Abū Huraira berichtet: „Sie werden auferweckt werden am jüngsten Tage entsprechend ihren Absichten.“⁴⁾

So oft al-Fudail b. 'Ijad⁵⁾ die Koranstelle las (Sūra 47 33): „Wir wollen euch prüfen, um die Eifrigen unter euch zu erkennen und die Standhaften, und wir wollen prüfen, was man von euch spricht“, weinte er, wiederholte sie und sagte: „Wenn Du uns prüfest, so wirst Du uns beschämen und unsere Blößen aufdecken.“

Hasan [al-Baṣrī]⁶⁾ sagt: „Wenn die Seligen ewig im Paradies bleiben und die Verdammten ewig in der Hölle, so geschieht das wegen ihrer Absichten.“⁷⁾

Wie Abū Huraira berichtet, steht in der Tora geschrieben: „Tut man etwas um Meinetwillen, so ist das Wenige davon viel, tut man es aber um eines anderen willen, so ist das Viele davon wenig.“

¹⁾ *Qūt* II, 159 31 ff.

²⁾ *Qūt* II, 159 29 f.

³⁾ *Qūt* II, 159 33 f.

⁴⁾ Vgl. oben S. 8.

⁵⁾ *Gest.* 187 (803). Vgl. *Enzykl. des Islam* II, 123.

⁶⁾ *Geb.* 21 (642) in Medina, *gest.* 110 (728) in Baṣra. Vgl. *Enzykl. des Islam* II, 289 f.

⁷⁾ Die Tat selbst könnte, weil zeitlich beschränkt, nicht ewigen Lohn oder ewige Strafe zur Folge haben. Durch die Absicht wird aber die Tat gewissermaßen verewigt, denn die Guten möchten Gott immerfort dienen und die Bösen ihn immerfort beleidigen. (M.).

Bilal b. Sa'd¹⁾ sagt: „Wenn der Mensch das Glaubensbekenntnis ausspricht, so gibt sich Gott d. A. damit nicht zufrieden, sondern er sieht auf sein Tun, und wenn dieses in Ordnung ist, sieht er auf sein Lassen und wenn dieses in Ordnung ist, sieht er auf seine Absicht. Wenn aber diese gut ist, so ist es um so eher das, was ihr untergeordnet ist.“

Die Grundpfeiler der Handlungen sind also die Absichten. Die Handlung bedarf, um gut zu sein, der Absicht, die Absicht hingegen ist an und für sich gut, auch wenn die Handlung wegen eines Hindernisses nicht zur Ausführung kommen kann.

2. Wesen der Intention (Absicht).

Nīja (Absicht), *irāda* (Willen) und *qaṣd* (Zweck) sind synonyme Ausdrücke für ein und dieselbe Sache, nämlich für eine innere Verfassung und Eigenschaft, die ein Doppeltes in sich schließt, ein Erkennen und ein Tun. Das Erkennen kommt zuerst, denn es ist der Stamm und die Bedingung, das Tun kommt an zweiter Stelle, denn es ist die Frucht und der Zweig. Jede Handlung nämlich — ich meine damit jedes freiwillige²⁾ Tun und Lassen — schließt in sich ein Dreifaches: Erkenntnis, Willen und Vermögen (*potentia*). Denn der Mensch will nichts, was er nicht kennt, also ist die Erkenntnis notwendig, und er tut nichts, was er nicht will, also ist der Wille notwendig. Der Wille ist die Bewegung des Innern zu dem hin, was der Mensch als seinem Ziel angemessen erachtet, sei es für diese oder jene Welt. Der Mensch ist nämlich so geschaffen, daß gewisse Dinge ihm angemessen und seinem Ziel förderlich, andere hingegen ihm entgegengesetzt sind. Er muß also das Angemessene und Förderliche zu sich herbeiführen, das Schädliche und Widerstreitende hingegen von sich abwehren, und dazu muß er notwendigerweise das Nützliche und Schädliche genau kennen, um das erstere herbeizuführen und vor dem anderen zu fliehen. Denn wer die Speise nicht sieht

¹⁾ al-Aš'arī, gest. unter der Regierung des Kalifen al-Hischām.

²⁾ Für die Frage, inwieweit nach unserem Autor und der orthodoxen Lehre überhaupt von einer freiwilligen Handlung des Menschen gesprochen werden kann, vgl. H. Bauer, Die Dogmatik al-Ghazālī's, Halle 1912, S. 63 ff.

und sie nicht kennt, der kann sie nicht zu sich nehmen, und wer das Feuer nicht sieht, der kann nicht vor ihm fliehen. Darum hat Gott die Leitung und die Erkenntnis geschaffen und ihr Mittel zugeordnet, nämlich die äußeren und inneren Sinne, auf die wir nicht einzugehen brauchen. Wenn aber jemand die Speise sieht und sie als ihm angemessen erkennt, so genügt das für ihn noch nicht, um sie zu sich nehmen zu können, solange bei ihm keine Neigung und Begierde und kein Appetit danach vorhanden ist, die ihn zur Speise hinziehen. Denn der Kranke sieht wohl die Speise und weiß, daß sie ihm angemessen ist, er kann sie aber nicht nehmen, weil ihm die Neigung und Begierde fehlt und der bewegende Antrieb. Darum hat Gott d. A. die Neigung und die Begierde und den Willen geschaffen, und ich verstehe darunter ein Streben in seiner Seele und ein Gerichtetsein in seinem Innern auf das betreffende hin. Aber auch das genügt noch nicht. Wie mancher sieht die Speise vor sich, begehrt sie und will sie nehmen, aber er kann es nicht, weil er gelähmt ist. Darum sind ihm die Kraft (Vermögen, potentia) und die bewegenden Glieder anerschaffen, damit die Nahrungsaufnahme ganz zustande kommen kann. Ein Glied bewegt sich aber nur durch die Kraft, und die Kraft wartet auf den bewegenden Antrieb und der Antrieb auf das Wissen und die Erkenntnis oder wenigstens auf ein Meinen und Glauben, d. h. es muß bei ihm feststehen, daß diese Sache ihm zuträglich ist. Wenn also diese Erkenntnis, daß die Sache zuträglich ist und geschehen muß, eine entschiedene ist, und wenn sie frei ist von der Gegenwirkung eines anderen ablenkenden Beweggrundes, so setzt der Wille sich in Bewegung und das Streben verwirklicht sich. Wenn aber der Wille sich in Bewegung setzt, so geht die Kraft über in die Bewegung der Glieder. Die Kraft gehorcht also dem Willen, und der Wille folgt der jeweiligen Überzeugung und Erkenntnis. Die Absicht bezeichnet demnach ein mittleres, nämlich den Willen und die Bewegung der Seele entsprechend der Begierde und Neigung nach dem hin, was dem Ziel, sei es im Diesseits oder Jenseits, angemessen ist. Das erste Movens ist sonach das zu erreichende Ziel, als Agens. Und das bewegende Ziel ist der beabsichtigte Zweck. Und die (Willens-)Bewegung ist das Streben und die Absicht

und die Auslösung¹⁾ der Kraft, um dem Willen in der Bewegung der Glieder behilflich zu sein, welche die eigentliche Handlung ausmacht.

Die Auslösung der Kraft zum Handeln geht bald von einem einzigen Agens aus, bald von zweien, die zu einer Tätigkeit zusammenwirken. Im letzteren Fall kann entweder jedes einzelne für sich genommen imstande sein, die Kraft auszulösen (*inhād*), oder sie vermögen das nur in ihrem Zusammenwirken, während jedes für sich genommen dazu unfähig ist, oder endlich das eine ist ohne das andere für sich allein ausreichend, es wird aber von diesem in der Wirkung unterstützt. Aus dieser Einteilung ergeben sich vier Fälle, für die wir je ein Beispiel anführen und einen Namen prägen wollen.

1. Das Movens ist nur ein einziges. Wenn z. B. ein wildes Tier auf einen Menschen losgeht, so hebt er sich von seinem Platze weg, sowie er es sieht. Was ihn wegtreibt, ist allein die Absicht, vor dem Tiere zu fliehen. Er sieht das Tier, erkennt es als Schaden bringend, da wendet sich sein Inneres zur Flucht und begehrt sie, dann tritt die Kraft, dem Impuls entsprechend sich betätigend, in Aktion. Man heißt das die Absicht, vor dem Tiere zu fliehen, da er nicht die Absicht hat, wegen eines anderen sich wegzugeben. Und diese Absicht heißt *ihlās* (Reinheit [der Absicht]) mit Bezug auf das bewegende Ziel, d. h. sie ist frei von der Beteiligung und der Einmischung eines anderen Zweckes.

2. Es wirken zwei Moventia zusammen, von denen jedes für sich ausreichend wäre, wenn es allein in Aktion treten würde. Ein sinnliches Beispiel dafür ist, wenn zwei Männer einander helfen, eine Sache zu tragen, für welche die Kraft eines einzigen allein ausreichend wäre. Und ein Beispiel für unseren Gegenstand, wenn jemand von einem Armen, der zugleich sein Verwandter ist, um etwas gebeten wird, und erfüllt seine Bitte wegen seiner Armut und der Verwandtschaft mit ihm, weiß aber, daß er sie, auch wenn der

¹⁾ Mit diesem modernen Terminus ist wohl *intihād* (eigentlich das „sich in Aktion setzen, ausgelöst werden“) am entsprechendsten zu übersetzen. Die „Auslösung“ als Tätigkeit ist *inhād*, so gleich im folgenden.

betreffende nicht arm wäre, wegen der Verwandtschaft allein erfüllen würde, und auch umgekehrt wegen der Armut allein, auch wenn er nicht sein Verwandter wäre. Er erkennt das bei sich daran, daß er auch die Bitte eines reichen Verwandten und eines nichtverwandten Armen zu erfüllen bestrebt ist. So verhält es sich auch mit jemandem, dem der Arzt Fasten auferlegt hat, und es kommt der Tag von 'Arafa,¹⁾ und er fastet da, weiß aber, daß er die Speisen aus Gesundheitsrücksichten auch dann meiden würde, wenn es nicht der Tag von 'Arafa wäre, und daß er umgekehrt auch ohne Gesundheitsrücksichten fasten würde, weil es der Tag von 'Arafa ist. Beide Motive vereinigen sich also zu einer Handlung, und zwar ist das zweite Motiv der Begleiter des ersten, wir wollen das daher „Begleitschaft“ (*murāfuqa*) von Beweggründen nennen.

3. Eines für sich allein ist nicht imstande, die Kraft auszulösen, wohl aber beide, wenn sie vereint sind. Ein sinnliches Beispiel ist, wenn zwei Schwache einander helfen, eine Last zu tragen, die für jeden von ihnen zu schwer wäre. Ein Beispiel für unseren Zweck: Es kommt zu jemandem ein reicher Verwandter mit der Bitte um einen Dirhem und er gibt ihm nichts, dann kommt ein nichtverwandter Armer mit der gleichen Bitte und er gibt auch diesem nichts, schließlich kommt ein armer Verwandter und diesem gibt er den Dirhem. Hier erfolgt die Betätigung der Kraft durch die Vereinigung der beiden Motive, nämlich der Verwandtschaft und der Armut. So auch, wenn jemand vor den Menschen Almosen gibt wegen der Belohnung (im Jenseits) und wegen des Lobes (der Menschen) und zwar so, daß ihn, wenn er allein wäre, das Streben nach der Belohnung allein nicht zum Geben bewegen würde und ebensowenig allein die Rücksicht auf die Menschen (*rijā'*), wenn der Bittende etwa ein Sünder wäre, für dessen Unterstützung er keine Belohnung zu erwarten hätte; beide Motive in ihrer Vereinigung bringen aber die innere Bewegung zustande. Wir wollen diese dritte Art „Genossenschaft“ (*mušāraka*) nennen.

¹⁾ Der 9. *Dulhijja*, an dem die Pilger in der Ebene von 'Arafa, etwa fünf Stunden östlich von Mekka, zu „verweilen“ (*wuqūf*) haben. Das Fasten an diesem Tag, dem Vorabend des „großen Festes“, ist nicht geboten, gilt aber als ganz besonders verdienstlich.

4. Das eine der beiden *Moventia* ist für sich allein hinreichend, das zweite hingegen nicht, es übt aber, wenn es zum ersten hinzutritt, wenigstens durch Unterstützung und Erleichterung eine Wirkung aus. Ein sinnliches Beispiel: Ein Schwacher hilft einem Starken beim Tragen einer Last, die dieser auch allein tragen könnte, der Schwache hingegen nicht; aber dieser erleichtert im allgemeinen die Arbeit und trägt zu ihrer sicheren Ausführung¹⁾ bei. Ein Beispiel für unseren Gegenstand: Jemand pflegt regelmäßig Andachtsübungen abzuhalten und Almosen zu geben. Sind nun zufällig zu der betreffenden Zeit Menschen in der Nähe, so wird ihm durch ihre Gegenwart das Handeln erleichtert, er weiß aber von sich, daß er auch dann nicht davon abstehe würde, wenn er ganz allein wäre, und andererseits, daß ihn die Rücksicht auf die Menschen (*riġā'*) allein nicht zu diesem Werke veranlassen würde, wenn es nicht ein gottgefälliges wäre. Immerhin erleidet auf diese Weise die Absicht eine Trübung, und wir wollen diese Art die „Unterstützung“ (*mu'āwana*) nennen.

Das zweite Motiv kann somit entweder begleitend oder teilnehmend oder unterstützend sein; wir werden darüber im Kapitel der „reinen Absicht“ (*ihlās*) handeln. Hier wollten wir nur eine Einteilung der Absichten geben, denn die Handlung richtet sich nach ihrem Beweggrund und empfängt von ihm ihre Wertung (*hukm*). Daher heißt es: „Die Handlungen richten sich allein nach den Absichten“; denn sie sind etwas Abhängiges (*tābi'a*) und haben keine Wertung in sich selbst, sondern die Wertung kommt dem zu, von dem sie abhängen.

3. Über den eigentlichen Sinn des Ausspruches des Hochgebenedeiten: „Die Absicht des Gläubigen ist besser als sein Tun.“²⁾

Man hat gemeint, der Grund dieses Vorranges der Absicht liege darin, daß sie etwas Innerliches ist, das nur Gott d. A.

¹⁾ So M.: *taḥqīqihī*, J.: *taḥfīfihī* „ihrer Erleichterung“.

²⁾ Der Verfasser des *Qūt* führt (II, 159 unten und f.) zehn Auslegungen dieses Satzes an, ohne sich für eine ausschließlich zu entscheiden.

wahrnimmt, die Handlung hingegen etwas Äußerliches, und daß die innere Tätigkeit die vorzüglichere ist. Das ist wohl richtig, aber hier nicht gemeint. Sonst würde aus diesem Ausspruch folgen, daß, wenn jemand beabsichtigt, innerlich Gottes zu „gedenken“ (*dīkr*) oder in religiöse Dinge „sich zu versenken“ (*fīkr*), die Absicht des Sichversenkens besser sei als das Sichversenken selbst.

Andere meinten, der Grund dieses Vorranges liege darin, daß die Absicht bis zum Ende der Handlung ununterbrochen fort dauert, die Handlung aber nicht. Diese Ansicht ist jedoch schwach; denn sie läuft darauf hinaus, daß viel Betätigung besser sei als wenig.¹⁾ Das ist aber nicht der Fall. Denn die Intention währt bei den gottesdienstlichen Handlungen oft nur wenige Augenblicke, während die Handlungen selbst fort dauern. Der Ausspruch verlangt aber, daß ganz allgemein die Absicht besser sei als die Handlung.

Wieder andere meinten, der Sinn sei der, daß die Absicht für sich allein besser sei als die Ausführung für sich allein ohne die Absicht. Auch das ist richtig, aber keineswegs hier gemeint. Denn an dem Handeln ohne Absicht oder aufs geradewohl ist überhaupt nichts Gutes, die Absicht hingegen ist an und für sich gut. Von einem „Vorrang“ kann aber nur dann die Rede sein, wenn beiden Vergleichsobjekten das Prädikat „gut“ zukommt.²⁾

Der Sinn ist vielmehr der: Jedes gottgefällige Werk besteht aus Absicht und Ausführung, dabei ist sowohl die Absicht etwas Gutes als auch die Ausführung etwas Gutes. Aber an dem guten Werk als Ganzem ist die Absicht besser als die Ausführung, d. h. beide wirken auf das Ziel hin, aber die Wirkung der Absicht ist bedeutender als die der Ausführung. Der Sinn ist also: Bei dem guten Werk als Ganzes genommen ist die Absicht des Gläubigen dabei etwas Besseres als seine Ausführung desselben, d. h. der freie Wille des Menschen betätigt sich sowohl bei der Absicht als auch bei der Ausführung, es sind also zwei Betätigungen, aber die Absicht ist bei dem Ganzen die bessere Betätigung. Das also ist der Sinn.

¹⁾ d. h., daß es lediglich auf die Quantität der Betätigung ankomme.

²⁾ *wa-zāhir al-tarjīh lil-muštarikain fī aṣl al-hair.*

Warum die Absicht besser ist als die Ausführung und ihr gegenüber den Vorrang hat, versteht nur derjenige, welcher das Ziel der Religion kennt und den Weg dahin, sowie die Bedeutung des Weggeleises¹⁾ für die Erreichung des Zieles, und der die einzelnen Geleise mit einander vergleicht, um so zu erkennen, welchem hinsichtlich der Erreichung des Zieles der Vorrang gebührt. Wenn z. B. jemand sagt: „Brot ist besser als Obst“, so meint er damit nur, daß es besser sei mit Hinsicht auf den Zweck der Ernährung, und das versteht nur derjenige, welcher weiß, daß die Ernährung einen weiteren Zweck hat, nämlich die Gesundheit und Erhaltung des Lebens, und daß die Wirkung der Speisen darauf eine verschiedene ist, und der die Wirkung jeder einzelnen Speise kennt und sie untereinander vergleicht. Nun sind aber die guten Werke eine Nahrung für die Seele und das Ziel ist deren Heilung, Erhaltung und ihr Wohlbefinden im Jenseits, ihre Seligkeit und ihre Wonne in der Vereinigung mit Gott d. A. Das Ziel ist also allein der Genuß der Glückseligkeit in der Vereinigung mit Gott. Dieser Vereinigung wird aber nur derjenige teilhaftig, der in der Liebe und der Erkenntnis Gottes d. A. gestorben ist. Niemand kann aber Gott lieben außer wer ihn kennt und niemand ist vertraut mit ihm außer wer dauernd seiner „gedenkt.“ Die Vertrautheit entsteht also durch das fortwährende „Gedenken“ (*dīkr*),²⁾ und die Erkenntnis durch fortwährendes Sichversenken (*fīkr*),³⁾ und die Liebe folgt notwendigerweise der Erkenntnis. Das Herz kann aber nur dann ganz dem „Gedenken“ und „Sichversenken“ leben, wenn es frei ist von weltlichen Zerstreuungen, und es ist nur dann von ihnen frei, wenn es die Begierde nach der Welt von sich abgetan hat, sodaß seine Richtung und sein Streben auf das

¹⁾ *Atār* heißt zugleich „Spur, Geleise“ und „Einwirkung“. In der Übersetzung läßt sich nur die eine Bedeutung zum Ausdruck bringen.

²⁾ Der *dīkr* (jetzige Aussprache *zīkr*) kann im Geiste oder mit der Zunge, laut oder leise, ausgeführt werden. Er besteht zumeist aus dem „Einheitsbekenntnis“ *lā ilāha illā llāh* und kurzen Lobpreisungen Gottes. Vgl. Art. *Dhīkr* in der Enzykl. des Islam I, 998.

³⁾ Rechtes Gedenken (*samyaksmṛti*) und rechtes Sichversenken (*samyaksamādhi*) stehen auch in Buddhas „achtgliederigem Weg“ (Predigt von Benares) nebeneinander. Doch ist dieses Zusammentreffen vermutlich nur Zufall.

Gute geht, während es das Böse flieht und verabscheut. Es wird aber nur dann auf die guten und gottgefälligen Werke gerichtet sein, wenn er weiß, daß davon seine Seligkeit im Jenseits abhängt, so wie der Verständige den Aderlaß begehrt, weil er weiß, daß sein Wohlbefinden davon abhängt. Ist die Neigung selbst aber erst einmal durch die Erkenntnis gewonnen, so wird sie durch das der Neigung entsprechende Handeln und die Übung darin gefördert. Denn die den Eigenschaften der Seele entsprechende Übung und die auf sie abzielende Betätigung verhält sich zu dieser Eigenschaft selbst wie eine Nahrung, so daß dadurch die Eigenschaft wächst und erstarkt. Denn die Neigung dessen, der die Wissenschaft oder eine politische Stellung anstrebt, ist im Anfang nur schwach, wenn er aber der Neigung folgt, sich mit der Wissenschaft, der Ausbildung der politischen Tätigkeit und den dazu erforderlichen Handlungen abgibt, so erstarkt und vertieft sich die Neigung, so daß es ihm schwer wird, sie aufzugeben. Wenn er aber der Neigung entgegen handelt, so wird sie schwach und kraftlos und manchmal verschwindet und verflüchtigt sie sich ganz. Nehmen wir z. B. an, es erblicke jemand ein schönes Antlitz und er empfinde zu ihm eine schwache natürliche Neigung; wenn er nun ihr folgt und ihr entsprechend handelt, die betreffende Person viel ansieht, viel mit ihr zusammen ist und mit ihr verkehrt, so wird die Neigung immer stärker werden, bis die Sache sich seinem Willen entzieht und er gar nicht mehr anders kann. Wenn er aber seine Seele von Anfang an entwöhnt und seiner Neigung entgegen handelt, so wirkt das auf die Neigung wie die Entziehung der Nahrung und wie eine Zurückstoßung und ein Schlag ins Gesicht, so daß sie infolge davon schwach und kraftlos wird und ganz verschwindet.

So verhält es sich mit allen Eigenschaften und gottgefälligen Werken, die auf das Jenseits gerichtet sind, und auch mit den bösen Handlungen, die auf die Welt und nicht das Jenseits gerichtet sind. Die Neigung der Seele zu den für das Jenseits verdienstlichen guten Werken und ihre Abkehr von den weltlichen Dingen führt sie zur Beschäftigung mit dem *Dikr* und *Fikr*, und diese Verfassung wird nur gekräftigt durch die Übung in gottgefälligen Werken und die Unterlassung der Sünden der Glieder; denn zwischen den Gliedern

und dem „Herzen“¹⁾ besteht ein enger Zusammenhang, so daß sie beide einander beeinflussen. Wenn ein Glied verwundet wird, leidet bekanntlich auch das Herz, und wenn das Herz durch die Nachricht vom Tode eines verehrten Freundes oder vom Hereinbrechen eines Unheils Schmerz empfindet, so werden auch die Glieder in Mitleidenschaft gezogen, die Flanken beben und die Farbe verändert sich. Das Herz ist allerdings das maßgebende Prinzip, sozusagen der Emir und der Hirte, die Glieder hingegen verhalten sich wie die Dienerschaft, die Herde und das Gefolge. Die Glieder dienen also dem Herzen, um dessen Eigenschaften in ihm zu befestigen; das Herz ist das Ziel, die Glieder sind Mittel, die zum Ziele führen. Darum sagt der hochgebenedeite Prophet: „Es gibt im Körper ein Klümpchen, ist dieses gesund, so ist es dadurch auch der übrige Körper“, und weiter: „O Gott, laß gedeihen den Hirten und die Herde!“ Mit dem Hirten meint er das Herz. Und Gott d. A. sagt (Sūra 22 38): „Nicht erreicht Gott ihr Fleisch und Blut,²⁾ sondern es erreicht ihn eure Frömmigkeit“, und diese ist eine Eigenschaft des Herzens.

Unter diesem Gesichtspunkt müssen ohne Zweifel die Tätigkeiten des „Herzens“ im allgemeinen vorzüglicher sein als die Bewegungen der Glieder, daher muß auch die Absicht als zu jenen gehörig den Vorrang haben, denn sie bezeichnet die Richtung des Herzens auf das Gute und das Streben darnach; die Handlungen der Glieder haben für uns nur den Zweck,³⁾ das Herz an das Streben nach dem Guten zu gewöhnen und die Richtung darauf in ihm zu befestigen, damit es sich von den weltlichen Begierden befreie und mit dem *Dikr* und *Fikr* sich beschäftige. Letzteres⁴⁾ ist also notwendigerweise besser hinsichtlich des Zweckes, denn es befindet sich in dem Endzweck selbst. Es verhält sich damit so, wie wenn man den Magenschmerz entweder dadurch kuriert, daß man eine Salbe auf die Brust legt, oder durch einen Trank und eine Medizin, die (direkt) in den Magen geht. Hier ist das

1) d. h. zwischen dem Äußern und Innern.

2) Fleisch und Blut der als Opfer geschlachteten Kamele.

3) J. *ğaradunā*, M. wohl unrichtig *ğaraduhā* „ihr Zweck“.

4) d. h. das Streben nach dem Guten und die Richtung (*mail*) darauf.
Subjekt von *jakūnu* ist *mail*.

Einnehmen besser als die Salbe auf der Brust, denn auch diese hat nur den Zweck, eine Wirkung auf den Magen auszuüben. Demnach ist das, was mit dem Magen selbst in Berührung kommt, besser und nutzbringender. In diesem Sinne muß auch die Wirkung der gottgefälligen Werke überhaupt verstanden werden. Denn sie haben lediglich den Zweck, das Herz umzuändern und seine Eigenschaften umzuwandeln, nicht die der Glieder. Man meine also nicht, daß das Hinlegen der Stirne auf den Boden insofern einen Zweck habe, als es eine Vereinigung der Stirne mit dem Boden ist, der Zweck ist vielmehr der, durch diese wiederholte Übung die Eigenschaft der Demut im Herzen zu befestigen. Denn wenn jemand sich im Besitz der Demut findet, dann mit den Gliedern eine unterwürfige Haltung einnimmt¹⁾ und ihnen das Gepräge der Demut aufdrückt, so erstarkt seine Demut. Und wenn jemand in seinem Herzen Mitleid mit einem Waisenkind fühlt, so wird dadurch, daß er ihm Kopf und Gesicht streichelt, das Mitgefühl in ihm gestärkt.²⁾ Das Handeln ohne Absicht ist aber dafür völlig unnütz. Denn wenn jemand einem Waisenkind den Kopf streichelt, dabei aber an nichts denkt oder ein Kleid zu streicheln meint, so strömt von seinen Gliedern keine Wirkung auf sein Herz über, um darin das Mitgefühl zu stärken. Dergleichen wenn jemand in Zerstretheit oder mit dem Gedanken an irdische Dinge beschäftigt eine Prostration macht, so geht von seiner Stirne und der Berührung derselben mit dem Boden keine Wirkung auf sein Herz über, um die Demut darin zu stärken; sie ist vielmehr, als wäre sie nicht vorhanden. Was aber nur eine solche Existenz hat, die hinsichtlich des zu erreichenden Zieles seiner Nichtexistenz gleichkommt, das heißt nichtig (*bōṭil*). Darum nennt man eine religiöse Handlung ohne Intention nichtig.³⁾ Das Gesagte gilt für den Fall, daß jemand

¹⁾ So *J. istakāna*, *M. istā'āna* „nachhilft“.

²⁾ Das Streicheln des Waisenkindes Gott zu liebe wird in zahlreichen Traditionen anempfohlen. „Jedes Haar“, heißt es, „über das er dabei mit seiner Hand fährt, wird ihm als gutes Werk angerechnet.“ (M.)

³⁾ Das gilt aber nur für solche Handlungen, die primo et per se intendiert werden, z. B. das Gebetsoffizium, nicht aber für solche, die nur als Vorbereitung für jene dienen, z. B. die rituelle Waschung. So wenigstens nach der gewöhnlichen Ansicht.

aufs geradewohl handelt. Wenn er aber dabei auf Augendienerie oder die Ehrung einer anderen Person ausgeht, so kommt dessen Existenz nicht einfach seiner Nichtexistenz gleich, sondern er fügt noch ein Übel hinzu. Indem er nämlich die Eigenschaft, die zu kräftigen ist, kräftigt, kräftigt er zugleich eine andere, die zu bändigen ist, nämlich die Augendienerie, die eine weltliche Bestrebung darstellt. In diesem Sinne also ist die Absicht besser als das Werk.

So ist auch der Ausspruch des Hochgebenedeiten zu verstehen: „Wer eine gute Tat anstrebt, sie aber nicht zur Ausführung bringt, dem wird sie (trotzdem) als solche angerechnet.“ Denn das Streben des Herzens bedeutet seine Richtung auf das Gute und seine Abkehr von der Begierlichkeit und der Liebe zur Welt, und das ist die höchste Stufe des Guten; die Ausführung der Handlung fügt nur eine Verstärkung hinzu. So ist auch der Zweck beim Ausgießen des Opferblutes nicht das Blut und das Fleisch, sondern die Abwendung des Herzens von der Liebe zur Welt und die Hingabe dieser Dinge Gott zuliebe. Diese Verfassung kommt durch eine entschiedene Absicht und Gesinnung zustande, auch wenn sich der Ausführung ein Hindernis entgegenstellt. „Nicht erreicht Gott ihr Fleisch und Blut, sondern es erreicht ihn eure Frömmigkeit“ (Sūra 22 38). „Die Gottesfurcht ist aber hier“, nämlich im Herzen.¹⁾ Deshalb sagte der Hochgebenedeite: „Es gibt Leute in der Stadt (Medina), die an unserem heiligen Krieg teilnehmen“, wie oben ausgeführt wurde.²⁾ Denn ihre Herzen wollen ernstlich das Gute und die Hingabe von Gut und Blut, sie verlangen nach dem Martyrium und darnach, daß Gottes d. A. Wort erhöht werde, wie die Herzen derjenigen, die in den heiligen Kampf ziehen. Sie sind nur körperlich von ihnen getrennt, Hindernisse halber, welche die außerhalb des Herzens liegenden Mittel betreffen. Diese äußeren Dinge haben aber nur den Zweck, die betreffenden Eigenschaften zu kräftigen. In diesem Sinne sind alle Traditionen zu verstehen, die wir

1) Nach einer Tradition des Abū Huraira wiederholte der Prophet diesen Satz dreimal — eine vielfach von ihm bezeugte Gewohnheit —, indem er auf sein Herz deutete. (M.)

2) Vgl. S. 6.

über die Vortrefflichkeit der Absicht angeführt haben. Man wende das Gesagte auf sie an, damit ihr eigentlicher Sinn klar werde. Wir wollen uns nicht mit einer Wiederholung aufhalten.

4. Inwiefern die verschiedenen Handlungen von der Absicht abhängen.¹⁾

Wenn auch die Tätigkeiten in viele Arten zerfallen wie handeln, reden, sich bewegen, ruhen, nehmen, zurückweisen, betrachten (*fikr*) und „gedenken“ (*dikr*) u. a., die nicht alle im einzelnen aufgezählt werden können, so lassen sie sich doch unter folgende drei Kategorien bringen: gottgefällige, schlechte, erlaubte Handlungen (*tā'āt, ma'āsī, mubāhat*).

a) Die schlechten Handlungen.

Sie werden durch die Absicht nicht in ihrer Stellung verändert. Es darf also nicht ein Unverständiger den Ausspruch des Hochgebenedeiten: „Die Handlungen richten sich allein nach den Absichten“, weil er allgemein gehalten ist, in diesem Sinne auffassen und meinen, daß eine Sünde durch die Absicht zu einem gottgefälligen Werke wird, wie wenn z. B. einer über jemanden schlecht spricht, um einem anderen gefällig zu sein, oder wenn er mit fremdem Gute einen Armen speist, oder wenn er eine Schule, Moschee oder ein Kloster mit unrechtmäßig erworbenem Vermögen errichtet und dabei eine gute Absicht hat. All das ist Verkehrtheit, denn die Absicht bewirkt keineswegs, daß jene Handlungen nun aufhören, Unrecht und Sünde zu sein. Vielmehr ist das Anstreben von etwas Gutem durch eine Schlechtigkeit, die gegen das göttliche Gesetz verstößt, eine weitere Schlechtigkeit. Wer das weiß, der vergeht sich gegen das Gesetz, und wer es nicht weiß, der sündigt durch seine Unwissenheit, denn „das Streben nach Erkenntnis ist eine Pflicht für jeden Muslim“.²⁾ Die guten Handlungen werden als solche nur durch das Gesetz erkannt,³⁾

¹⁾ Vgl. oben S. 4 Anm. 1.

²⁾ Natürlich ist in diesem viel zitierten, auf den Propheten zurückgeführten Ausspruch nur das für die Erlangung der Seligkeit notwendige, das Jenseits betreffende Wissen (*ilm al-āhira*) gefordert.

³⁾ An sich gute Handlungen, *actiones intrinsece bonae*, gibt es nach der orthodoxen muslimischen Lehre nicht. Vgl. Dogmatik al-Ghazālī's, S. 70.

wie könnte also eine Schlechtigkeit zu etwas Gutem werden? Nie und nimmermehr! Es ist nur die heimliche Begierlichkeit und die versteckte Leidenschaft, die dem Herzen das einzureden sucht. Wenn nämlich das Herz darauf aus ist, Ruhm zu erwerben, die Menschen sich geneigt zu machen und was dergleichen sinnliche Bestrebungen mehr sind, so bedient sich dessen der böse Feind, um dem Unverständigen etwas vorzuspiegeln. Deshalb sagt Sahl [al-Tustarī]: „Es gibt keine größere Sünde gegen Gott d. A. als die Unkenntnis.“¹⁾ Als man ihn fragte: „Kennst du etwas Ärgeres als die Unkenntnis, Abū Muhammed?“, antwortete er: „Allerdings, die Unkenntnis der Unkenntnis.“²⁾ So verhält es sich in der Tat. Denn die Unkenntnis der Unkenntnis läßt es überhaupt nicht zum Lernen kommen. Wie sollte auch einer, der sich für geschickt hält, lernen wollen? Darum ist das, wodurch Gott am vorzüglichsten gedient wird, die Erkenntnis, und die Haupteigentum ist die Erkenntnis der Erkenntnis, so wie die schlimmste Unkenntnis die Unkenntnis der Unkenntnis ist. Denn wer das nützliche Wissen vom schädlichen nicht unterscheidet, der beschäftigt sich mit dem prunkhaften Wissen, um das sich die Leute so sehr bemühen, das ihnen aber nur als ein Mittel für weltliche Bestrebungen dient. Das ist törichtes Zeug und die Quelle der Verderbnis der Welt.

Wir wollen also sagen, daß jemand, der aus Unwissenheit etwas Gutes durch eine sündhafte Handlung zu erreichen sucht, nicht zu entschuldigen ist, es sei denn, daß er sich erst vor kurzem zum Islam bekehrt und noch keine Gelegenheit gefunden hat, das erforderliche Wissen sich anzueignen. Darum sagt Gott, gepriesen sei er (Sūra 16 45): „Fragt nur das Volk der Ermahnung,³⁾ wenn ihr nicht im Klaren seid.“ Und der hochgebenedeite Prophet sagt:⁴⁾ „Der Unwissende hat keine Entschuldigung für seine Unwissenheit. Der Unwissende darf

¹⁾ Auch in der Lehre Buddhas (und früher schon in der Sāṃkhya- und Yoga-Philosophie) gilt als das Grundübel die Unwissenheit (*Avidyā*).

²⁾ *Qūt* II, 153 15.

³⁾ Unter *ahl al-dīkr* sind (nach al-Baiḍāwī zur Stelle) die *ahl al-kitāb*, also Juden und Christen, zu verstehen bzw. deren Gelehrte. Nach P. Joüon, *Mélanges de la fac. or. (Beyrouth)* III, 154 wäre hier *dīkr* = Prophetie.

⁴⁾ *Qūt* II, 153 13.

nicht bei seiner Unwissenheit schweigen und der Wissende nicht bei seinem Wissen.“¹⁾ Ähnlich jenen Herrsehern, die durch den Bau von Schulen und Moscheen mit ungerechtem Gut sich Verdienste erwerben wollen, handeln also jene Pseudo-gelehrten, wenn sie ihr Wissen dummen und schlechten Menschen beibringen, die sich den Sünden und Ausschweifungen ergeben, deren Streben sich darauf beschränkt, „mit Gelehrten zu disputieren, mit Narren zu konkurrieren, die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich zu ziehen“,²⁾ weltlichen Tand zu erringen und das Vermögen der Fürsten, der Armen und Waisen sich anzueignen. Denn solche Leute werden, wenn sie etwas gelernt haben, zu Ränbern auf dem Wege Gottes, und jeder von ihnen ersteht in seinem Lande als ein Vertreter des Antichrist (*duǰǰāl*),³⁾ indem er sich auf die Welt stürzt, seiner Leidenschaft nachgeht, von der Gottesfurcht sich entfernt und durch sein Beispiel die Menschen zur Versündigung gegen Gott d. A. ermutigt. Dieses Wissen verbreitet sich dann wohl zu seinesgleichen, die es ihrerseits wieder als Mittel und Werkzeug zum Bösen und zur Befriedigung ihrer Leidenschaft mißbrauchen. So geht es immer weiter, und das ganze Unheil fällt auf den Lehrer zurück, der einen solchen Menschen die Wissenschaft gelehrt hat, obwohl er seine schlechte Gesinnung und Absicht kannte⁴⁾ und seine mannigfachen Sünden in Wort und Tat, in Nahrung, Kleidung und Wohnung mit Augen sah. Wenn nun dieser Gelehrte stirbt, so dauert sein unheilvoller Einfluß fort und verbreitet sich über die ganze Welt, auf tausend und zweitausend Jahre hinaus zum Beispiel. Wohl dem Manne, mit welchem, wenn er stirbt, auch seine Sünden sterben.

Man muß sich wundern über den Unverstand eines solchen, wenn er sagt: „Die Handlungen richten sich nur nach den Absichten.“ Ich hatte dabei nur die Verbreitung des Wissens im Auge, und wenn der andere davon einen schlechten

¹⁾ d. h. der Unwissende hat andere zu befragen, und der Wissende hat andere zu belehren.

²⁾ Im *Minhaj al-'abidin* unseres Autors (ed. Kairo 1327, S. 813) als Ausspruch des Propheten angeführt mit dem Nachsatz: „einen solchen schickt Gott in die Hölle“.

³⁾ Vgl. Enzykl. des Islam I, 924.

⁴⁾ *ma'a 'ilmihī* ist bei M. ausgefallen.

Gebrauch macht, so begeht er die Sünde, nicht ich; ich wollte damit nur, daß er es zum Guten verwende.“ In Wirklichkeit ist es nur die Rangsucht, der Wunsch, einen Anhang zu haben und als wissenschaftliche Größe dazustehen, der ihm solches vormalt, und der Teufel verblendet ihn durch die Sucht, den großen Mann zu spielen. Was würde er wohl dem erwidern, der einem Räuber ein Schwert gibt, ihm ein Reittier zur Verfügung stellt und was er sonst für seinen Zweck braucht, und der dann sagt: „Ich wollte nur die Freigebigkeit betätigen und als vornehmer Charakter mich bezeigen, und meine Absicht war, er solle mit diesem Schwert und Roß für die heilige Sache kämpfen; denn die Lieferung eines Pferdes und der sonstigen Ausrüstung für den Krieg ist eines der höchsten Verdienste. Wenn er diese Dinge zur Räuberei verwendet hat, so ist das seine Schuld.“ Es ist doch einmütige Ansicht der Rechtsgelehrten, daß solches verboten ist, obgleich Gott d. A. keine Tugend mehr liebt als die der Freigebigkeit, und der hochgebenedeite Gottgesandte sagt: „Es gibt 300 Tugenden. Wer mit einer von ihnen vor Gott kommt, der wird ins Paradies eingehen, aber die liebste ist ihm die Freigebigkeit.“ Warum ist denn hier die Freigebigkeit unerlaubt und warum muß ich bei diesem Übeltäter die näheren Umstände ins Auge fassen, und wenn mir klar ist, daß er die Waffen gewohnheitsmäßig zum Schlechten verwendet, ihm die Waffen abzunehmen trachten statt ihm andere dazu zu geben? Nun, auch das Wissen ist eine Waffe, womit der Teufel und die Feinde Gottes zu bekämpfen sind, manchmal aber werden dadurch die Feinde Gottes, d. h. die bösen Neigungen unterstützt. Wenn jemand fortwährend die Welt dem Übernatürlichen vorzieht und seine Lust dem Jenseits, und bei seiner Untüchtigkeit nicht über sie Herr werden kann, wie sollte es erlaubt sein, einen solchen mit Wissen auszustatten, durch das er nur in den Stand gesetzt würde, seine Leidenschaften zu befriedigen? Die Gelehrten der Vorzeit, Gott d. A. habe sie selig, pflegten vielmehr ein genaues Auge zu haben auf die Verfassung derer, die bei ihnen Unterricht nahmen. Wenn sie merkten, daß einer es an den freiwilligen Tugendübungen fehlen ließ, äußerten sie ihr Mißfallen und entzogen ihm ihre Achtung, und wenn sie gar sahen, daß er das Gesetz übertrat und das Verbotene für

erlaubt nahm, brachen sie mit ihm, verboten ihm den Zutritt und redeten nicht mehr mit ihm, geschweige denn, daß sie ihn weiter unterrichtet hätten. Denn wer ein Fragestück lernt, aber nicht darnach handelt, sondern sich an etwas anderes hält, der sucht nur ein Werkzeug zum Bösen. Darum das Entsetzen¹⁾ aller Altvordern vor einem Gesetzesübertreter, der die Sunna kennt, nicht aber vor einem solchen, der unwissend ist. Von einem Schüler des Ahmed b. Hanbal wird erzählt, daß er jahrelang bei ihm hörte, auf einmal wandte sich Ahmed von ihm ab, brach mit ihm und redete kein Wort mehr mit ihm. Als jener fortgesetzt in ihn drang, diese Veränderung zu erklären, hielt er mit der Antwort zurück, schließlich sagte er: „Es wurde mir berichtet, du habest dein Haus an der Straßenseite mit Lehm verputzen lassen und dazu mit einer ganz dicken Schicht, das ist eine Verunzierung der Straße der Muslime. Du eignest dich nicht dazu, die Wissenschaft zu tradieren.“ Ein solches Auge hatten die Altvordern auf das Verhalten der Jünger der Wissenschaft. Aber dergleichen begreifen diese Narren und Satansjünger nicht, auch wenn sie den Tailasan²⁾ und weite Ärmel tragen, hohe Töne reden und sehr ausführlich sind, ausführlich nämlich in jenen Wissenschaften, die nichts enthalten von Warnung vor der Welt und der Abschreckung vor ihr, keine Anfeuerung für das Jenseits und keinen Hinweis darauf, sondern Wissenschaften, die sich nur auf das Irdische beziehen, durch die man eitlen Tand erwirbt, einen Anhang gewinnt und seine Rivalen aussticht.

Demnach betrifft der Ausspruch des Hochgebenedeiten: „Die Handlungen richten sich allein nach den Absichten“ von

¹⁾ Eigentlich „das Gott um Hilfe anrufen“.

²⁾ Vgl. über dieses wohl mit der *tarha* identische Kleidungsstück, das Kopf und Schultern oder nur diese bedeckt, Dozy, Dictionnaire détaillé des noms des vêtements, S. 275 ff. und de Sacy, Chrestomathie arabe² II, 269. Bei al-Bērūnī, India (ed. Sachau), S. 250¹⁶ ist damit offenbar ein Mantel gemeint, wenn er nach Lukas 6:29 die Vorschrift erwähnt, dem, der den Tailasan raubt, auch das Hemd nachzuwerfen. Herrn Prof. Brockelmann verdanke ich noch folgende Belege: al-Jaʿqūbī, Historiae (ed. Houtsma) S. 150 u (Mantel für Frauen der Armen), *Kitāb al-Aḡānī*² V, 1485 und al-Dīnawarī, *al-ahbār al-ʿiwāl* (ed. Guirgass), S. 1383 (Dienerkleid). Es ist also nicht ganz klar, welche Form dieses Amtskleid der Faqīh's damals hatte.

den obengenannten drei Kategorien nur die guten und erlaubten Handlungen, nicht aber die schlechten; denn die guten Handlungen werden durch die Absicht schlecht, die erlaubten werden je nach der Absicht entweder gut oder schlecht, die schlechten hingegen werden durch die Absicht niemals gut. Wohl aber kommt für sie die Absicht insofern in Betracht, als dabei mit der Vervielfältigung der schlechten Absichten auch ihre Schuld vervielfältigt und die Strafe dafür schwerer wird, wie wir das im Buch über die Buße¹⁾ ausgeführt haben.

b) Die guten Handlungen.

Sie hängen ab von der Intention sowohl hinsichtlich ihrer Gültigkeit an sich als auch hinsichtlich der Vervielfältigung ihres Wertes. Was den ersten Punkt betrifft, so kommt es darauf an, daß man durch die Handlung einzig und allein die Verehrung Gottes d. A. bezweckt; wenn man dabei Augendienerei (*rija'*) beabsichtigt, so werden sie zur Sünde. Und was die Vervielfältigung ihres Wertes betrifft, so wird sie erreicht durch die Vielheit von guten Meinungen. Man kann nämlich bei derselben guten Handlung ein mehrfaches Gutes beabsichtigen, so daß ihr für jede Intention eine Belohnung zusteht; denn jede einzelne von ihnen ist gut, und jede wird dann zehnmal vervielfältigt, wie die Tradition lautet.

So verhält es sich z. B. mit dem Aufenthalt in der Moschee; denn das ist eine gute Handlung, man kann aber dabei verschiedene²⁾ gute Absichten haben, so daß sie zu einer Tugendhandlung der *Muttaqūn* wird und man die Grade der *Muqarrabūn* damit erreicht.³⁾ Die erste Intention besteht

¹⁾ Das erste des vierten Teiles (der *munğijāt*) oder das 31. des ganzen Werkes.

²⁾ Im wesentlichen nach *Qūt* II, 154 31 ff.

³⁾ Betreffs der Einreihung dieser verschiedenen Grade der Vollkommenheit besteht keine Einheitlichkeit. Nach M. (ich kann die Stelle augenblicklich nicht finden) entsprechen die *muttaqūn* (gewöhnlich mit „Gottesfürchtige“ wiedergegeben, eigentlich „die sich in acht nehmenden“) dem dritten Teil von al-Ğazālī's Werk, das von den „zum Verderben führenden“ Dingen (*muhlikāt*) handelt, indem sie sich vor diesen in acht nehmen. Dem ersten Teil entsprechen nach der gleichen Stelle die *'ābidūn* („Dienende“), dem zweiten die *sālikūn* („Wandelnde“) und dem vierten die *muhlişūn* („Lautere“). — Die *muqarrabūn* „Nahgestellte“

darin, den Glauben zu erwecken, daß sie das Haus Gottes ist und daß der hier Eintretende Gott seinen Besuch macht. Man soll also beabsichtigen, seinen Herrn zu besuchen im Hinblick auf die Verheißung des hochgebenedeiten Gottgesandten: „Wer in der Moschee weilt, der ist bei Gott zu Besuch; dem Besuchten kommt es aber zu, den Besuchenden zu ehren.“ Zweitens soll man von einem Gebetsoffizium auf das andere warten, dann gilt die ganze Wartezeit als Gebet. Das ist gemeint mit dem Gotteswort (Sūra 3 200): „Und harret aus (*wa-rābiṭu*)“.¹⁾ Drittens soll man darauf achten, Auge und Ohr im Zaume zu halten und seine Glieder nicht viel hin und her zu bewegen, denn *i' tikāf*²⁾ ist *kaff* d. h. *ṣaum* („sich enthalten“) und das ist eine Art *tarahhub* (Enthaltensamkeit, Askese, Mönchtum). Deshalb sagt der hochgebenedeite Gottgesandte: „Die *rahbānija* meiner Gemeinde ist das Weilen in den Moscheen“.³⁾ Viertens soll man seinen ganzen Sinn auf Gott richten und sich konzentrieren auf den Gedanken an das Jenseits und alles von sich weisen, was einen bei seiner „Zurückgezogenheit“ in der Moschee stören und ablenken könnte. Fünftens soll man dem *dīkr* Gottes d. A. sich ganz hingeben oder ihn anhören und einen solchen anregen,⁴⁾ gemäß dem, wie es in der Tradition heißt: „Wenn einer morgens in die Moschee geht, um den *dīkr* zu verrichten oder einen *dīkr* anzuregen, so ist das soviel, als ob er für die heilige Sache kämpfte.“ Sechstens soll man bestrebt sein, andere zu belehren, indem man sie auf das Gebotene hinweist und sie vom Verbotenen

sind nach M. II, 40 solche, die ohne Rechenschaftsablegung ins Paradies eingeht. Vgl. Bauer, Dogmatik al-Ghazālī's, S. 15 Anm. 1.

¹⁾ Diese Erklärung ist die offizielle, sie findet sich auch bei al-Baiḍāwī zur Stelle. Nach einer Tradition des Abū Huraira fügte der Prophet, nachdem er das Warten von einem Gebetsoffizium auf das andere erwähnt, dreimal hinzu: *fa-ḍalikum al-ribāṭ* „das da ist das 'Ausharren'“.

²⁾ *I' tikāf* ist das mit Fasten und Andachtsübungen verbundene „Sichzurückziehen“ in eine Moschee, franz. *retraite*, etwa den „geistlichen Exerzitien“ entsprechend. Mit *kaff* hat das Wort natürlich etymologisch nichts zu tun. Wenig später steht *i' tizal* in demselben Sinne.

³⁾ Sonst in der Fassung: „[Es gibt kein Mönchtum (*rahbānija*) im Islam], die *rahbānija* meiner Gemeinde ist der heilige Krieg.“ Vgl. Goldziher, Muhammedanische Studien II, 394.

⁴⁾ Es ist mit *Qut* I, 15435 zu lesen *taḍkir* statt des im Text stehenden *taḍakkur*.

abhält. Denn in der Moschee gibt es immer den oder jenen, der das Offizium nicht ordentlich verrichtet oder etwas treibt, was er nicht darf. Wenn man einen solchen auf seine Pflicht hinweist und zum rechten Gottesdienst anleitet, so hat man Anteil an dem Guten, das der betreffende von einem lernt, und man vervielfältigt dadurch seine eigenen guten Werke. Siebentens soll man seinen Bruder in Gott belehren, denn das ist eine „Beute“ und ein Schatz fürs Jenseits. Die Moschee ist nämlich der „Nistort“ der religiösen Leute, die Gott und in Gott lieben. Achstens soll man alles Sündhafte meiden aus Scheu vor Gott d. A. und aus Furcht, im Hause Gottes etwas zu treiben, was die Heiligkeit des Ortes verletzen würde.

So sagt al-Ḥasan b. 'Alī,¹⁾ Gott habe sie beide selig: „Wenn einer oft und gern zur Moschee geht, dem spendet Gott eines der sieben folgenden Dinge: (1) einen Bruder in Gott, den er belehrt oder (2) eine Gnade, die ihm herabgesandt wird, oder (3) eine feine Erkenntnis oder (4) ein Wort, das ihn zum Rechten leitet oder (5) vom Bösen abhält oder (6) daß er die Sünde meidet, sei es aus Scheu oder (7) aus Furcht.“

Auf diese Weise also lassen sich die Intentionen vervielfältigen. Man mache die Anwendung auf die übrigen guten und erlaubten²⁾ Handlungen. Es gibt keine gute Handlung, die nicht mehrere Intentionen verträgt, aber sie werden dem Herzen des Gläubigen nur gegenwärtig in dem Maße, wie er in Streben nach dem Guten sich anstrengt, sich dafür bemüht und darüber nachdenkt. So also werden die Handlungen geläutert und die guten Werke vervielfältigt.

c) Die erlaubten Handlungen.³⁾

Mit jeder erlaubten Handlung lassen sich eine oder mehrere Intentionen verbinden, so daß sie dadurch zu einem besonders verdienstlichen Werk wird, durch das man eine höhere Stufe erreicht. Wie viel verliert doch der, welcher nicht darauf achtet, sondern sie zerstreut und gedankenlos

¹⁾ Gest. wahrscheinlich 49 (669). Vgl. Enzykl. des Islam II, 290 f.

²⁾ So im Text. Diese werden aber im nächsten Abschnitt besonders behandelt.

³⁾ Sie entsprechen den „actiones intrinsece indifferentes“ der scholastischen Ethik.

verrichtet wie die sich selbst überlassenen Tiere. Der Mensch darf keine Regung, keine Bewegung und keinen Blick für geringfügig ansehen, denn über all das wird er am jüngsten Tage Rechenschaft abzulegen haben, warum er es getan und was er damit bezweckt. Das bezieht sich auf die rein erlaubten Handlungen, denen nichts von Mißbilligung anhaftet, von denen daher der Hochgebenedeite sagt: „Das Erlaubte davon zieht Rechenschaft nach sich und das Verbotene Strafe.“¹⁾ In einer Tradition des Mu'ad b. Ġabal²⁾ heißt es: Der hochgebenedeite Prophet sagt:³⁾ „Der Mensch wird am jüngsten Tag über alles Rechenschaft abzulegen haben, sogar über das Schminken seiner Augen und daß er ein Stückchen Erde mit seinen Fingern zerkrümelt und das Kleid seines Bruders berührt hat.“ Und in einer anderen Tradition⁴⁾ heißt es: „Wer für Gott sich parfümiert, der wird am jüngsten Tage lieblicher duften als Moschus, wer aber für jemand anderen sich parfümiert, der wird am jüngsten Tag übler riechen als ein Aas.“ Der Gebrauch des Parfüms ist also erlaubt, es muß jedoch eine Intention dabei sein. Wenn man aber fragt: Was kann man denn beim Parfümieren, das doch eine sinnliche Ergötzung⁵⁾ ist, für eine Intention haben und wie kann man sich für Gott parfümieren, so antworte ich: Wer sich z. B. am Freitag oder zu anderen Zeiten parfümiert, der kann dabei entweder einen weltlichen Genuß erstreben oder er will seinen Reichtum zeigen und damit großtun, damit ihn seine Kollegen beneiden, oder er will bei den Leuten Eindruck machen (*rija' al-halq*), daß sie eine hohe Meinung von ihm bekommen und von seinem angenehmen Geruch erzählen, oder er will auf diese Weise fremden Frauen seine Zuneigung kundgeben, wenn er es nicht⁶⁾ für statthaft hält, sie anzublicken, oder

¹⁾ Nur auf den ersten Teil dieses Satzes kommt es hier an.

²⁾ Gest. 14 (635) oder etwas später.

³⁾ *Qūt* II, 162 33.

⁴⁾ *Qūt* II, 162 35. Vgl. oben S. 9.

⁵⁾ Das ist offenbar der Sinn von *ħaẓẓ min ħuẓūẓ al-nafs*. Vgl. unten S. 33, wo Essen und Coitus als die mächtigsten *ħuẓūẓ al-nafs* bezeichnet werden. Manchmal hat der Ausdruck die allgemeinere Bedeutung „sinnliche, selbstsüchtige Interessen“. Darnach ist z. B. auch R. Hartmann, *Das Süfitum nach al-Kuschairi*, S. 95 Anm., zu präzisieren.

⁶⁾ Die Negation fehlt im Text, sie wird aber, meine ich, durch den Sinn notwendig gefordert.

er verfolgt andere Zwecke, die wir nicht alle aufzählen können. All das macht das Parfümieren sündhaft, und ein solcher wird dafür am jüngsten Tage „übler riechen als ein Aas“. Nur die erstgenannte Absicht, eine sinnliche Ergötzung haben zu wollen, ist keine Sünde, er wird aber darüber verhört werden, und „wer in scharfes Verhör genommen wird (*nūqīṣa*), der wird gezüchtigt“,¹⁾ und wer sich etwas Erlaubtes in der Welt gestattet, der wird dafür im Jenseits nicht gezüchtigt, es wird ihm aber die jeweilige Seligkeit dementsprechend gemindert. Was ist das aber für ein Verlust, sich für den Augenblick etwas zu beschaffen, was vergeht, und dabei ein Mehr an Seligkeit zu verlieren, die nicht vergeht!

Gute Intentionen hingegen sind solche, wie die Gewohnheit des hochgebenedeiten Propheten am Freitag zu befolgen, die Moschee zu verherrlichen und das Haus Gottes zu ehren, so daß man es nicht für in Ordnung hält, die Moschee zum Besuche Gottes unparfümiert zu betreten. Man kann ferner die Absicht haben, auf diese Weise seinen Nachbarn eine Annehmlichkeit zu bereiten, damit es ihnen, wenn sie einen so wohlriechenden Mann neben sich haben, in der Moschee besser gefalle, oder es kann einer dadurch die üblen Gerüche beseitigen wollen, die seiner Gesundheit schaden könnten, oder er kann den Lästern keinen Anlaß zu übler Nachrede geben wollen, die sonst wegen seines üblen Geruches schlecht von ihm reden und so seinetwegen Gott beleidigen würden. Wer nämlich einer üblen Nachrede sich aussetzt, obwohl er es vermeiden könnte, der gilt als Mitschuldiger bei dieser Sünde, wie es im Verse heißt:

„Wenn du dich von Leuten absonderst, und sie hätten bewirken können, daß du dich nicht von ihnen entfernst, so sind sie es, die sich absondern.“

Und Gott d. A. sagt (Sūra 6 108): „Und schmähet nicht diejenigen, die sie neben Allāh anrufen, sie könnten sonst Allāh aus Unwissenheit schmähen.“²⁾ Damit hat er angedeutet,

¹⁾ So lautet eine Tradition.

²⁾ d. h.: Schmähet nicht die Götter der Heiden, damit sie nicht aus Rache den wahren Gott schmähen. Auch al-Baiḏāwī bemerkt zu dieser Stelle, sie sei ein Beweis dafür, daß man selbst eine gute Tat unterlassen müsse, wenn sie der Anlaß zu einer Sünde würde, welche die gute Tat aufwiegt.

daß das Anlaßbieten zum Bösen etwas Böses ist. — Oder man kann das Parfüm als Arznei für das Gehirn gebrauchen wollen, damit man dadurch scharfsinniger und intelligenter werde und seine religiösen Pflichten durch Nachdenken besser erkennen könne. Sagt doch al-Šafī'ī.¹⁾ Gott d. A. habe ihn selig: „Wohlgeruch mehrt den Verstand“.

Es wird einem Verständigen nicht schwer sein, diese und ähnliche Intentionen zu erwecken, wenn er ganz vom Geschäft des Jenseits und vom Streben nach dem Guten eingenommen ist; ist er aber nur von weltlichen Vergnügungen eingenommen, so werden solche Intentionen bei ihm sich nicht einstellen, und wenn man ihn auf sie aufmerksam macht, wird doch sein Inneres sich nicht darnach richten, sondern sie werden bei ihm nur leere Vorstellung²⁾ bleiben, das ist aber keineswegs eine wirkliche Intention.

Die Zahl der erlaubten Handlungen ist so groß, daß es unmöglich ist, für alle die entsprechenden Intentionen aufzuzählen. Man mache also von diesem einen Fall die Anwendung auf die übrigen. So sagt ein alter „Gnostiker“ (*ʿarif*): „Ich liebe es, bei allem eine Intention zu machen, selbst wenn ich esse und trinke und mich niederlege und wenn ich auf den Abort gehe.“³⁾ Mit all diesem kann man die Intention verbinden, Gott d. A. nahe zu kommen, denn alles, was den Körper erhält, und den Geist von körperlichen Bedürfnissen frei macht, ist ein Hilfsmittel für die Religion. Wer also die Absicht hat, durch das Essen sich für den Dienst Gottes zu kräftigen und durch Ausübung des Beischlafes seine „Religion“⁴⁾ zu bewahren, das Herz seiner Frau zu erfreuen und ein frommes Kind zu bekommen, auf daß es Gott d. A. nach seinem Tode diene und die Gemeinde Muḥammeds, des Hoch-

¹⁾ Der Begründer der nach ihm benannten Schulrichtung (*madhab*), gest. 204 (820) in Kairo (Fustāt). Vgl. Brockelmann, Geschichte der arab. Litteratur I, 178 ff.

²⁾ Das ist wohl hier mit *ḥadīṭ al-naḥs* gemeint.

³⁾ *Qūt* II, 154 19.

⁴⁾ *Ḍīn* bedeutet hier das „rechte Verhältnis zu Gott“, das auch die Befolgung seiner Gebote in sich schließt, und entspricht etwa dem *status gratiae*. Durch den erlaubten Akt wird das *periculum incontinentiae* und damit die Gefahr, Gottes Gebot zu übertreten und aus dem *status gratiae* herauszufallen, beseitigt.

gebenedeiten, vermehrt werde, der vollbringt mit dem Essen und dem Beischlaf ein gottgefälliges Werk. Diese beiden sind zwar die stärksten sinnlichen Ergötzungen, aber für den, dessen Herz ganz auf das Jenseits gerichtet ist, ist es nicht unmöglich, mit ihnen eine gute Intention zu verbinden

Desgleichen muß einer, wenn er Vermögen eingeüßt hat, eine gute Meinung erwecken und sprechen: „Es sei für den Weg Gottes!“ Und wenn er erfährt, daß ein anderer ihn verleumdet hat, so soll er sich damit trösten, daß dieser nun seine Verfehlungen tragen wird, während ihm dessen Verdienste zu gute geschrieben werden, und er soll das im Stillen tun, ohne etwas zu erwidern. In einer Tradition heißt es: Ein Mensch wird zur Rechenschaft gezogen und all seine Werke sind nichtig infolge eines ihnen anhaftenden Mangels, so daß er die Hölle verdient; da werden gute Werke von ihm entfaltet, die ihn des Paradieses würdig machen. Er wundert sich über diese und spricht: „Diese Werke habe ich gar nicht verrichtet, o Herr“. Man antwortet ihm: „Das sind die Werke derer, die dich verleumdet und geschädigt und dir Unrecht zugefügt haben“.

In einer anderen Tradition heißt es:¹⁾ „Ein Mensch kommt bei der Auferstehung mit guten Werken, wie Berge so groß; würden sie ihm zu Teil, so würde er ins Paradies eingehen. Es stellt sich aber heraus, das er diesem Unrecht zugefügt, jenen gekränkt und einen dritten geschlagen hat; da wird nun von seinen guten Werken für diesen etwas abgeschnitten und für jenen etwas abgeschnitten, bis für ihn kein gutes Werk mehr übrig bleibt. Da rufen die Engel: ‘Seine guten Werke sind zu Ende und es sind noch weitere Gläubiger da.’ Da antwortet Gott d. A.: ‘Werft von ihren Verfehlungen auf ihn, dann stoß ihn in die Hölle’“.

Nimm dich also ja in acht, irgend eine deiner Tätigkeiten für geringfügig zu halten, so daß du vor ihren Tücken und Schäden nicht auf der Hut bist und keine Antwort bereit hältst für den Tag der Rechenschaftsablegung. Denn Gott d. A. schaut auf dich und ist Zeuge und „er (der Mensch) spricht kein Wort, außer es ist bei ihm ein bereiter Wächter“ (Sūra 50 17).

¹⁾ Vgl. *Qūt* II, 153 24 ff.

Einer der Altvordern erzählt:¹⁾ Ich hatte etwas geschrieben und wollte es an der Wand eines meiner Nachbarn abtrocknen, da bekam ich Bedenken, sagte aber dann: „Ach was, Staub, was ist Staub?“ und trocknete es ab. Da rief mir eine geheimnisvolle Stimme (*hātif*)²⁾ zu: „Es wird erfahren, der den Staub hat verachtet, wie schlimm morgen sein wird die Rechenschaft.“

Es betete einmal ein Mann mit [Sufjān] al-Taurī und bemerkte, daß dieser seinen Mantel verkehrt anhatte. Er machte ihn darauf aufmerksam, und dieser streckte die Hand aus, um ihn richtig anzuziehen; dann zog er die Hand wieder zurück und ließ ihn, wie er war. Als der Mann ihn darüber befragte, antwortete er: „Ich habe ihn angezogen für Gott und will ihn nicht in Ordnung bringen für einen anderen“.

Ḥasan [al-Baṣrī] sagt: Am jüngsten Tage wird sich ein Mann an den anderen heranmachen und ihm zurufen: „zwischen mir und dir ist Gott“. „Bei Gott, ich kenne dich nicht“, erwidert dieser. „Doch“, entgegnet der erste, „du hast einen Ziegelstein aus meiner Wand genommen, du hast einen Faden aus meinem Kleid genommen“.

Diese und ähnliche Traditionen machen das Herz vor Furcht vergehen. Wer nun ein Mann von entschiedenem Ja und Nein ist und sich nicht betören läßt, der schaue jetzt auf sich selbst und fordere von sich genaue Rechenschaft, bevor man sie von ihm fordert, er beobachte seinen Zustand und erwäge bei allem Tun und Lassen zuerst, warum er sich betätigt, was er damit bezweckt, was er dadurch für das Diesseits gewinnt und was er für das Jenseits verliert, und worin er mehr Gewicht auf das Diesseits legt als auf das Jenseits. Wenn er dann erkennt, daß kein anderer Beweggrund als ein religiöser im Spiele ist, so führe er aus, was er beschlossen und was er im Sinne hat. Im anderen Fall aber halte er inne und prüfe noch einmal sein Inneres, während er abwartet und innehält; denn die Unterlassung des Handelns ist auch ein Handeln. Er muß ferner eine richtige Meinung erwecken, auch darf keine heimliche Leidenschaft, die er

¹⁾ *Qūt* II, 163 2 ff.

²⁾ Vgl. Enzykl. des Islam II, 306.

nicht bemerkt, dabei im Spiele sein. Er lasse sich nicht täuschen durch die Außenseite der Dinge und das Aufheben, das von manchen guten Handlungen gemacht wird, sondern gehe den Dingen auf den Grund.¹⁾

Es wird erzählt,²⁾ daß Zacharias, gebenedeit sei er, einmal eine Wand mit Lehm auszubessern hatte, er war nämlich Tagelöhner. Als man ihm sein Essen brachte, — er aß nur von seiner Hände Arbeit — traten Leute zu ihm hinein, er forderte sie aber nicht zum Mitessen auf, bis er selbst fertig war. Sie wunderten sich darüber, weil ihnen seine Freigebigkeit und seine Askese wohl bekannt war; sie meinten eben, das Gute bestehe in der Aufforderung zum Mitessen. Da sagte er: „Ich arbeite bei Leuten um Lohn, sie haben mir nun zu essen gebracht, damit ich mich kräftige für ihre Arbeit. Hättet ihr mitgegessen, so würde es weder für euch noch für mich ausgereicht haben und ich wäre zu schwach geworden für ihre Arbeit.“ So schaut der Verständige durch göttliche Erleuchtung auf das Innere der Dinge. Denn die Unfähigkeit zu arbeiten wäre ein Mangel in der Pflichterfüllung gewesen, die Unterlassung der Einladung zum Essen hingegen war nur der Mangel einer rühmlichen Eigenschaft; die letzteren dürfen aber mit den Pflichten nicht auf eine Stufe gestellt werden.

Es erzählte jemand: „Ich kam zu Sufjān [b. ‘Abd al-Rahmān b. ‘Aṣim],³⁾ wie er gerade beim Essen war. Er redete kein Wort zu mir, bis er seine Finger abgeleckt hatte, dann sagte er: ‘Hätte ich es nicht auf Borg genommen, so hättest du auch davon essen müssen.’“

Sufjān [al-Taurī] sagt:⁴⁾ „Wenn jemand einen anderen zum Essen einlädt, ohne daß es ihm mit der Einladung ernst ist, und der andere nimmt die Einladung an und ißt, so lastet auf dem ersteren eine doppelte Schuld, und wenn er nicht ißt, eine einfache Schuld.“ Er meinte mit der einen Schuld die Heuchelei und mit der anderen, daß er seinen Bruder zu etwas

¹⁾ J. hat noch: „und er gehöre nicht zu den Leuten, die sich betören lassen.“

²⁾ *Qūt* II, 156 22 ff.

³⁾ Daß dieser und nicht Sufjān al-Taurī gemeint ist, ergibt sich aus *Qūt* II, 156 26, wo er Sufjān abū ‘Aṣim heißt. (M.)

⁴⁾ *Qūt* II, 152 16 ff.

verleitet, das ihm zuwider wäre, wenn er den wirklichen Sachverhalt kennen würde.

Auf diese Weise soll der Mensch bei allen Handlungen seine Intention prüfen und nichts tun oder unterlassen außer mit einer Intention. Und wenn sich keine Intention bei ihm einstellt, so halte er inne, denn die Intention läßt sich nicht willkürlich erwecken (*lā tadhulu tahta 'l-iktijār*).

5. Die Intention läßt sich nicht willkürlich erwecken.¹⁾

Wenn ein Unverständiger die vorausgegangene Anweisung, wie man eine Intention erwecken und sie vervielfältigen kann, vernimmt und zugleich den Ausspruch des Hochgebenedeiten: „Die Handlungen richten sich nur nach den Absichten“, so sagt er vielleicht bei sich, wenn er Unterricht geben oder ein Geschäft abschließen oder essen will: „Ich will für Gott unterrichten oder für Gott das Geschäft machen oder für Gott essen“, und er meint, das sei eine Intention. Keineswegs! Das ist nur eine leere Vorstellung (*ḥadīṭ nafs*) oder ein leeres Wort (*ḥadīṭ lisān*) oder ein Gedanke oder der Übergang von einem Einfall zum andern, die Intention ist aber von all dem weit entfernt. Die Intention ist nämlich die Bewegung, Richtung, Neigung der Seele zu etwas hin, von dem sie erkannt hat, daß darin ihr diesseitiges oder jenseitiges Ziel liegt. Diese Neigung läßt sich aber, wenn sie nicht da ist, keineswegs durch den bloßen Willen ins Dasein rufen und „sich aneignen“. ²⁾ Das ist vielmehr gerade so wie wenn der Satte sagt: „Ich will Appetit zum Essen und Neigung dazu haben“ oder der Gleichgültige: „Ich will den und den lieben und gern haben und im Herzen hochhalten.“ Das hat keinen Sinn. Es gibt gar keinen Weg, die Hinwendung und Neigung des Herzens zu

¹⁾ Der Verfasser sucht in diesem Abschnitt die Auffassung der Intention zu vertiefen und zu verinnerlichen, indem er zeigt, daß es nicht genügt, einfach zu sagen: „ich beabsichtige das und das“, sondern daß diese Absicht auch wirklich der inneren Überzeugung entsprechen und aus der ganzen Gesinnung hervorgehen muß.

²⁾ Mit dem Ausdruck *kasb* (oder *iktisāb*) „Aneignung“ bezeichnet die orthodoxe aš'aritische Dogmatik denjenigen Anteil, der trotz der Allursächlichkeit Gottes dem Menschen an seinem Werk zukommt. Vgl. Bauer, Die Dogmatik al-Ghazālī's, S. 63 ff.

etwas „sich anzueignen“ als den, sich die Mittel „anzueignen“. Das ist dem Menschen manchmal beschieden und manchmal nicht beschieden. Die Seele wird aber zur Betätigung nur durch das Ziel bestimmt, das als Motiv wirkt und der Seele entsprechend und angemessen ist. Solange der Mensch nicht davon überzeugt ist, daß sein Ziel von einer bestimmten Handlung abhängt, ist auch sein Streben nicht auf diese Handlung gerichtet. Aber auch die Überzeugung allein ist keineswegs in jedem Fall ausreichend, denn das Herz folgt nur dann der Überzeugung, wenn es frei ist und nicht abgelenkt wird durch ein anderes Motiv, das stärker ist als das erste. Solches ist aber nicht zu jeder Zeit möglich, denn die Motive für und wider haben mannigfache Mittelursachen, die dabei im Spiele sind. Das ist verschieden je nach den Personen, Verhältnissen und Handlungen. Wenn z. B. jemand die heftige Neigung hat, den Beischlaf auszuführen, aber nicht ernstlich ein Kind bezweckt, sei es aus einem religiösen oder weltlichen Grunde, so kann er unmöglich mit der Intention der Erlangung eines Kindes den Beischlaf ausüben, sondern nur mit der Intention, seine Begierde zu befriedigen. Denn Intention bedeutet: das Handeln aus einem Motiv heraus. Wenn nun die Begierde das einzige Motiv ist, wie kann er dabei Nachkommenschaft intendieren? Und wenn er nicht davon durchdrungen ist, daß die Befolgung der Sunna des Beischlafes eine Nachahmung des hochgebenedeiten Propheten bedeutet, die ihm zur Ehre gereicht,¹⁾ so kann er auch beim Beischlaf nicht die Befolgung der Sunna intendieren außer so, daß er es mit der Zunge und im Geiste sagt; aber das ist ein bloßes Sagen, keine Intention. Es gibt allerdings einen Weg, diese Intention „sich anzueignen“, z. B. den, daß er zuerst seinen Glauben an die Offenbarung kräftige und seinen Glauben an die große Belohnung, die dem zu teil wird, der sich bestrebt, die Gemeinde Muḥammeds des Hochgebenedeiten zu vermehren, ferner, daß er aus seiner Seele alles entferne, was eine Nachkommenschaft unerwünscht erscheinen läßt, wie die Schwierigkeit des Unterhalts, die viele Mühe und ähnliches. Wenn er das tut, so entsteht vielleicht in seinem

¹⁾ J. *lahā* „ihr“ (der Sunna).

Innern der Wunsch. Nachkommenschaft zu erlangen um der Belohnung willen, so daß ihn dieser Wunsch bewegt und auch seine Glieder bewegt zur Vollziehung des Aktes. Wenn also die Kraft, welche bei der endgültigen Entscheidung¹⁾ die Zunge bewegt, aus diesem das Herz überwältigenden Motiv hervorgeht, so ist eine Intention vorhanden, im anderen Falle ist das, was er bei sich denkt und wiederholt von Erzielung von Nachkommenschaft, nur Einflüsterung und leeres Zeug. Deshalb enthielten sich viele der Altvordern überhaupt der guten Handlungen, wenn keine Intention bei ihnen vorhanden war. Sie pflegten dann zu sagen: „Es fehlt uns eine Intention hiezu“, so daß Ibn Sirīn²⁾ an der Bahre des Ḥasan al-Baṣrī kein Leichengebet verrichtete, weil, wie er sagte, ihm eine Intention fehlte.³⁾

Einer,⁴⁾ der seine Haare frisieren wollte, rief seiner Frau zu: „Bring den Kamm her.“ Sie antwortete: „Ich bringe auch den Spiegel.“ Da schwieg er eine Weile, hernach sagte er: „Gut.“ Darüber befragt, antwortete er: „Betreffs des Kammes hatte ich eine Intention, aber betreffs des Spiegels fehlte mir eine solche. Da hielt ich inne, bis Gott d. A. eine solche schuf.“

Als Ḥammād b. abī Sulaimān, einer von den kufischen Gelehrten, starb, fragte man [Sufjān] al-Ṭaurī: „Wirst du nicht seinem Leichenbegängnis beiwohnen?“ „Wenn ich eine Intention habe“, antwortete er, „werde ich es tun“.

Wenn einer von ihnen um einen Liebesdienst gebeten wurde, pflegte er zu sagen: „Wenn mir Gott d. A. eine Intention schenkt, so will ich es tun.“

Ṭā'ūs [b. Kaisān al-Jamānī]⁵⁾ pflegte nur mit einer Intention zu tradieren. Manchmal ließ er sich umsonst bitten, zu tradieren, und manchmal fing er an, ohne gebeten zu sein. Darüber befragt, antwortete er: „Wollt ihr, daß ich ohne Intention tradiere? Wenn ich eine Intention habe, so tue ich es.“

¹⁾ *qubūl al-'aqd* ist eigentlich der „Zuschlag“ bei einem Kontrakt, hier in übertragenem Sinne gebraucht vom Aussprechen der Intention.

²⁾ Sein Vater Sirīn war ein Freigelassener des Anas b. Mālik (M.) Vgl. weiter Enzykl. des Islam II, 447.

³⁾ *Qūt* II, 152 ff.

⁴⁾ *Qūt* II, 163 ff.

⁵⁾ Gest. nach der gewöhnlichen Annahme 106 (725) in Mekka.

Von Dā'ūd b. al-Muḥabbir¹⁾ wird erzählt, daß zu ihm, als er das Buch „über den Intellekt“²⁾ verfaßt hatte, Aḥmed b. Ḥanbal³⁾ kam und es von ihm verlangte. Er sah es Blatt für Blatt durch, dann gab er es ihm zurück. „Nun?“ fragte Dā'ūd. „Es sind schwache Isnāde⁴⁾ darin“, antwortete Ibn Ḥanbal. „Ich habe es nicht mit Bezug auf die Isnāde zusammengestellt“, erwiderte Dā'ūd, „mir kommt es nur darauf an, daraus zu lernen.“⁵⁾ Ich habe sie nur unter dem praktischen Gesichtspunkt betrachtet und Nutzen daraus zu ziehen gesucht.“ „So gib es mir noch einmal“, entgegnete Aḥmed, „damit ich es ebenso betrachte wie du.“ Er bekam es wieder und nachdem er es lange behalten, sagte er: „Vergelte es dir Gott, auch ich habe Nutzen daraus gezogen.“

Als Ṭā'ūs [al-Jamānī] gebeten wurde, einen Segenswunsch zu sprechen, sagte er: „Ich muß zuerst eine Intention dafür finden.“

Ein anderer sagte: „Ich bin seit einem Monat auf der Suche nach einer Intention, um einen Kranken zu besuchen, und habe immer noch keine rechte gefunden.“

ʿĪsā b. Kaṭīr [al-Asadī] erzählt: „Ich ging einmal mit Maimūn b. Mahrān.⁶⁾ An seiner Haustüre angelangt, schickte ich mich zum Gehen an, da sagte sein Sohn: 'Willst du ihn nicht zum Abendessen einladen?' 'Das ist nicht in meiner Intention', erwiderte er.“ Die Intention richtet sich eben nach der Anschauung (*naẓar*), und wenn diese sich verändert, verändert sich auch die Intention. Sie glaubten darum nicht ohne

¹⁾ Nach M. gest. 206 (821, 22).

²⁾ Nach M. ein Buch von kleinem Umfang und größtenteils unecht. *Qūt* II, 152²⁵ hat übrigens (unrichtig) *kitāb al-ʿamal* „Buch vom Handeln“. Vgl. auch Ḥāǧǧī Ḥalifa (ed. Flügel) V, 118.

³⁾ Gründer der nach ihm benannten streng traditionellen Schulrichtung, gest. 241 (855). Vgl. Enzykl. des Islam I, 199.

⁴⁾ *Isnād* (eig. „Stütze“) ist die Traditionskette, von der nach muslimischer Auffassung die Zuverlässigkeit einer Überlieferung abhängt. Vgl. Art. Ḥadīth in der Enzykl. des Islam II, 200 ff.

⁵⁾ So, wenn man, wie M. will, *ḥubr* vokalisiert. Man kann aber m. E. auch *ḥabar* lesen, dann wäre zu übersetzen: „Mir kommt es nur auf die Tradition selber an.“ Der Sinn ist bei beiden Auffassungen annähernd der gleiche.

⁶⁾ Sekretär des Kalifen ʿOmar b. ʿAbd al-ʿAzīz (M.).

Intention handeln zu dürfen, weil sie wußten, daß die Intention der Geist eines Werkes ist und daß ein Werk ohne richtige Intention nur Augendienerei (*rija*) und Mache (*takalluf*) ist, das uns bei Gott verhaßt macht statt uns ihm näher zu bringen. Sie wußten auch, daß es noch keine Intention ist, wenn jemand sagt: „Ich beabsichtige“, sondern daß sie eine Betätigung des Herzens ist und daß sie wie jedes andere Gnadengeschenk Gottes d. A. manchmal gewährt und manchmal versagt wird. Allerdings wird es für einen, der von der Sache der Religion durchdrungen ist, in den meisten Fällen möglich sein, eine Intention für die guten Handlungen zu finden, weil sein Herz im allgemeinen auf das Gute überhaupt gerichtet ist, so daß es auch im einzelnen diese Richtung nehmen wird. Bei dem hingegen, dessen Herz auf das Weltliche gerichtet und ganz von ihm beherrscht ist, wird das kaum möglich sein, ja selbst bei den pflichtmäßigen Handlungen wird es ihm nur mit schwerer Mühe gelingen. Für ihn kann es sich nur darum handeln, an die Hölle zu denken und die Strafe darin sich als Warnung dienen zu lassen, oder an die Freuden des Paradieses und so das Verlangen danach bei sich zu wecken. Vielleicht entsteht auf diese Weise ein schwacher Anreiz, so daß ihm dann eine Belohnung entsprechend seinem Verlangen und seiner Intention zuteil wird. Völlig unmöglich aber ist es dem ganz weltlich Gesinnten, ein gutes Werk zu verrichten mit der Intention, Gott d. A. deshalb zu verherrlichen, weil ihm Gehorsam und Untertänigkeit gebührt. Dies ist aber die vornehmste und höchste Intention und es gibt auf der Erdoberfläche nur wenige, die sie verstehen, geschweige denn die sie üben.

Die Intentionen der Menschen bei ihren guten Werken sind also verschieden. Der eine handelt aus dem Motiv der Furcht heraus, weil er vor der Hölle sich in acht nehmen will, der andere aus dem Motiv der Hoffnung heraus, d. h. aus Verlangen nach dem Himmel. Obgleich dieses ein niedriger Standpunkt ist gegenüber der Absicht, Gott d. A. zu dienen und ihn zu verherrlichen um seiner selbst und seiner Hoheit willen, nicht wegen etwas anderem außer ihm, so ist es doch eine gültige Intention, weil sie auf eine jenseitige Verheißung oder Drohung gerichtet ist, wenn es auch zur Kategorie des

im Diesseits Gewohnten gehört. Die mächtigsten Motive sind nun einmal der Geschlechtstrieb und der Nahrungstrieb, und sie sollen im Paradies befriedigt werden. Wer nun aber um des Paradieses willen handelt, der handelt seines Bauches und seiner Genitalien wegen wie ein schlechter Lohnarbeiter. Er steht auf der Stufe der geistig Beschränkten (*bulh*), und diese wird ihm auch für sein Handeln zuteil werden, denn „die Mehrzahl der Paradiesesbewohner besteht aus Geistesbeschränkten“.¹⁾ Die Pflichterfüllung der Einsichtigen hingegen bezweckt nichts anderes als Gottes „zu gedenken“ (*dikr*) und in ihn „sich zu versenken“ (*fikr*) aus Liebe zu seiner Vollkommenheit und Hoheit, die übrigen Betätigungen dienen nur als Bekräftigung oder als Folge. Diese stehen auf einer höheren Stufe als daß sie auf die geschlechtlichen Dinge und die Gaumengentüsse des Paradieses ausgingen. Nicht nach diesen streben sie, sondern sie „rufen ihren Herrn an früh und spät, verlangend sein Antlitz“ allein.²⁾ Die Belohnung der Menschen entspricht aber ihren Intentionen. Ohne Zweifel werden diese letzteren im Schauen auf sein hehres Antlitz selige Wonne empfinden und jene verlachen, die auf das Gesicht der „großäugigen Hūrī“³⁾ ihren Blick richten gleichwie derjenige, der den Anblick der „großäugigen Hūrī“ genießt, jenen verlachen wird, der in der Betrachtung künstlicher Tonfiguren seine Seligkeit findet, ja noch mehr. Denn der Unterschied zwischen der Schönheit der göttlichen Majestät und der Schönheit der „großäugigen Hūrī“ ist viel gewaltiger als der Unterschied zwischen der Schönheit der letzteren und der von künstlichen Tonfiguren. Wenn tierische und sinnliche Naturen die Befriedigung ihrer Begierden in dem Genuß von schönen Weibern so hoch einschätzen und von der Schönheit des hehren Antlitzes Gottes d. A. sich abwenden, so ist das gerade so, wie wenn ein Mistkäfer den anderen und den Umgang mit ihm hochschätzt, aber

1) Auch dieser köstliche Ausspruch wird dem Propheten in den Mund gelegt.

2) Sūra 6 52 und 18 27.

3) Diese uns geläufige Form des Wortes ist ein persisches nomen unitatis zum koranischen *hūr*; dieses selbst Pluralform von *aḥwar*, fem. *ḥaurā* „weiß“ in dem Sinne, daß das Weiße des Auges sich ungewöhnlich stark vom Schwarzen abhebt. Vgl. Enzykl. des Islam II, 358.

von der Schönheit des weiblichen Gesichtes seinen Blick abwendet.¹⁾ Die Blindheit der meisten gegenüber der Betrachtung der Schönheit und Hoheit Gottes gleicht der Blindheit des Mistkäfers, der die Frauenschönheit nicht erkennt, weil er gar keinen Sinn dafür hat und sie ihm gleichgültig ist. Wenn er aber Verstand hätte und man ihm von den Frauen erzählen würde, so würde er diejenigen, die für sie Interesse haben, nicht für unvernünftig halten. „Und es wird bei ihnen immer verschiedene Ansichten geben, jegliche Partei freut sich ihres Anteils, und dazu hat er sie erschaffen.“²⁾

Von Ahmed b. Ḥaḍruja³⁾ wird erzählt, daß er einmal seinen Herrn im Traume sah und dieser zu ihm sprach: „Alle Menschen verlangen von mir außer Abū Yazīd⁴⁾ [al-Biṣṭāmī], denn er verlangt mich.“

Es wird ferner erzählt, daß Abū Yazīd, als er seinen Herrn im Traume sah, ihn fragte: „Welches ist der Weg zu dir, o Herr.“ Dieser antwortete: „Verlasse dich selbst und komme.“

Als Abū Bekr⁵⁾ [al-Šiblī] nach seinem Tode im Traume erschien, fragte man ihn: „Was hat Gott mit dir gemacht?“ Er antwortete: „Ich mußte nur wegen einer Sache Rede und Antwort stehen, nämlich darüber, daß ich einmal gesagt: „Gibt es einen größeren Verlust als den des Paradieses?“ „Gewiß,“ hielt Er mir entgegen, „aber gibt es einen größeren Verlust als den der Vereinigung mit Mir?“

Wir wollen also sagen, daß die oben aufgeführten Intentionen verschiedenen Stufen entsprechen. Wer von der

¹⁾ Es ist demnach ganz schief, wenn Alfred von Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islam, S. 307, Anm. 29 zu S. 287, wo er al-Ġazālī „auszugsweise bearbeitet“ sagt: „Nach Ghazzāly, Jh̄jā, IV, 670 ist das Hauptvergnügen der Gläubigen im Paradiese iktīdād al'abkār.“ Der sonst hochverdiente Verfasser hat nicht beachtet, daß al-Ġazālī an der genannten Stelle nur Sprachrohr der Tradition und daß die „defloratio virginum“ nur ein Zitat ist, während er seine eigene Meinung an Stellen wie der obigen zum Ausdruck bringt.

²⁾ Sūra 11 20; der mittlere Satz stammt jedoch aus 23 55.

³⁾ al-Balḥī, gest. 140 (757/58) im Alter von 95 Jahren. (M.)

⁴⁾ Gest. 261 (874) oder 264 (877). Vgl. Enzykl. des Islam I, 715 unter Bāyazīd.

⁵⁾ Gest. 334 (945).

einen beherrscht wird, der kann nicht zu einer anderen übergehen. Die Kenntnis dieser Dinge führt auf Handlungen und Betätigungen, wovon die aufs Äußerliche gerichteten Kanonisten (*fuqahā*¹⁾ nichts verstehen. Wir behaupten aber folgendes:¹⁾ Wenn jemand betreffs einer erlaubten Handlung eine Intention hat, betreffs einer tugendhaften Handlung aber nicht, dann ist die erlaubte angebracht, sie ist dann für ihn die tugendhafte Handlung geworden, während die tugendhafte Handlung für ihn eine Unvollkommenheit darstellt. Denn „die Handlungen richten sich allein nach den Absichten“. So verhält es sich zum Beispiel mit dem Verzeihen. Dieses ist besser als für ein Unrecht Rache zu nehmen. Nun kann aber der Fall eintreten, daß jemand eine Intention hat hinsichtlich des Rachenehmens, nicht aber hinsichtlich des Verzeihens. In diesem Falle ist Rache nehmen für ihn das Bessere. Oder es hat jemand hinsichtlich des Essens, Trinkens und Schlafens die Intention, sich zu erfrischen und zu kräftigen für die religiösen Übungen in der Zukunft, dagegen kommt bei ihm keine Intention zustande für das Fasten oder das Gebetsoffizium; auch hier ist das Essen und Schlafen für ihn das Bessere. Wenn er infolge von andauernder Beschäftigung mit einer religiösen Übung Überdruß daran empfindet, sein Schwung erlahmt und sein Eifer schwach geworden ist und er weiß, daß der Eifer wiederkehrt, wenn er sich ein Weilchen erholt durch Spiel und Geplauder, so ist das Spiel besser für ihn als das Gebet, so wie Abū 'l-Dardā²⁾ sagt:³⁾ „Ich gönne mir eine kleine Ausspannung, sie soll mir eine Hilfe sein für meine Arbeit.“ Und der selige 'Alī: „Gönnt dem Geiste Ruhe; wenn man ihn überbürdet, so wird er stumpf.“⁴⁾

Diese feineren Fragen verstehen nur die gewiegten, nicht die Ḥaṣawī-Gelehrten.⁵⁾ So behandelt ein geschickter Arzt

¹⁾ Der folgende Passus zum Teil wörtlich aus *Qūt* II, 153 ff.

²⁾ Gest. 31 (651) oder etwas später in Damaskus.

³⁾ *Qūt* II, 153 f.

⁴⁾ Eig. „blind“. Aufgeführt unter den Sprüchen 'Alī's an 60. Stelle. Vgl. Fleischer, 'Alī's hundert Sprüche, S. 40.

⁵⁾ *Ḥaṣawīja* oder *Ḥaṣwīja* ist gewöhnlich eine verächtliche Bezeichnung für jene Richtung unter den „Louten der Überlieferung“, welche die anthropomorphistischen Traditionen im allerwörtlichsten Sinn aufzufassen lieben; die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ist unklar.

den Fieberkranken mit Fleisch trotz seiner Hitze, ein Verfahren, das einen Nichtmediziner befremdet. Er will ihm eben auf diese Weise zunächst wieder zu Kräften verhelfen, damit er nachher die Behandlung durch ein Gegenmittel aushalten kann. Ebenso gibt ein geschickter Schachspieler manchemal einen Turm oder Springer umsonst daran, um dadurch das Spiel zu gewinnen, während ein beschränkter Kopf wohl darüber lacht und sich wundert. Desgleichen gebraucht ein erprobter Kämpfer oft die List, vor seinem Gegner zu fliehen und ihm den Rücken zu wenden, um ihn an eine enge Stelle zu locken und dann sich gegen ihn zu kehren und ihn zu überwältigen. Ebenso ist der Wandel auf dem Wege Gottes d. A. nichts anderes als ein Kampf mit dem Teufel und eine Kurierung des „Herzens“. Der Verständige und Begnadigte versteht dabei gewisse feine Hilfsmittel anzuwenden, welche die Beschränkten sonderbar finden. Darum darf der Anfänger im geistlichen Leben (*murīd*) nicht insgeheim etwas mißbilligen, was er bei seinem Meister (*šaiḥ*) sieht, und der Schüler darf dem Lehrer nicht widersprechen, sondern er hat sich seiner höheren Einsicht zu fügen. Wenn er etwas in ihrem Verhalten nicht begreift, so soll er es dahin gestellt sein lassen, bis ihm der innere Sinn davon erschlossen wird, wenn er ihre Stufe erreicht. — Und von Gott kommt der rechte Erfolg.

Vgl. Enzykl. des Islam II, 304. An unserer Stelle steht *Ḥaṣawīja* geradezu als Appellativum im Gegensatz zu *saḥāsira* eig. „Makler“, das hier wie auch sonst als lobendes Beiwort gebraucht ist.

Zweites Kapitel.

Die reine Absicht, ihre Bedeutung, ihr Wesen. und ihre Grade.

1. Der hohe Wert der reinen Absicht.

Gott d. A. sagt (Sūra 98 4): „Nichts anderes wurde ihnen geheißен als Gott zu dienen reinen Glaubens (*muklişina lahu 'l-din*).“ Ferner (Sūra 39 3): „Gebührt nicht Gott der reine Glaube?“ Weiter (Sūra 4 145): „Die ausgenommen, welche Buße tun und sich bessern und ihre Zuflucht zu Gott nehmen und lauterem Glaubens sind zu Gott.“ Ferner (Sūra 18 110): „Und wer da hofft, zu seinem Herrn zu kommen, der wirke ein rechtschaffen Werk und diene keinem anderen außer seinem Herrn.“ Dieser Vers wurde geöffnet mit Bezug auf jemanden, der für Gott wirken, aber auch dafür gelobt werden wollte.

Der hochgebenedeite Prophet sagt: „Drei Dinge gibt es, bei denen das Herz keines Muslims üble Gedanken hegt:¹⁾ Reinheit der Absicht beim Wirken für Gott . . .“²⁾

Muş'ab b. Sa'd [gest. 103 = 721/22] berichtet von seinem Vater, daß er meinte, vor den übrigen Genossen des hochgebenedeiten Gottgesandten etwas voranzuhaben, da sagte dieser: „Gott d. A. steht dieser Gemeinde nur bei um ihrer Einfältigen willen, wegen ihres Bittens, wegen der Reinheit ihrer Absicht und ihres Gebetes.“

¹⁾ Der genaue Sinn dieses Verbuns stand auch den alten Erklärern nicht fest. Ibn al-Atır führt in seiner *Nihāja* III, 165 (ed. Kairo 1311) die Lesungen *jağillu*, *juğillu* und *jağilu* auf, letzteres von *wuğül* = *duhül fil-şarr* „in etwas Böses hineingeraten“.

²⁾ Die beiden anderen sind: „Ermahnung (oder Beratung) der Herrschenden und das Zusammengehen mit der Gemeinde.“

Ḥasan [al-Baṣrī] berichtet folgenden Ausspruch des hochgebenedeiten Gottgesandten: „Gott d. A. spricht: ‚Die Reinheit der Absicht ist Geist von meinem Geist, den ich in die Herzen derer von meinen Dienern, die ich liebe, niedergelegt habe.‘“

‘Alī b. abī Ṭalīb, Gott habe ihn selig, sagt: „Seid nicht besorgt wegen der Geringheit des Werkes, sondern seid besorgt um seine Annahme; denn der hochgebenedeite Prophet hat zu Mu‘ad b. Ġabal gesagt: ‚Sei lauter im Handeln, er wird dich auch für das Geringe davon belohnen.‘“

Der Hochgebenedeite sagt ferner: „Niemand handelt vierzig Tage lang für Gott in reiner Absicht, ohne daß Quellen von Weisheit aus seinem Herzen auf seiner Zunge offenbar werden.“

Ferner sagt der Hochgebenedeite: „Folgende drei werden am jüngsten Tage vor allen Rechenschaft abzulegen haben: Erstens derjenige, dem Gott Erkenntnis verliehen hat. Zu ihm wird er sprechen: ‚Was hast du mit deinem Wissen gemacht?‘ Er wird antworten: ‚Ich habe mich abgegeben mit ihm Tag und Nacht.‘ Da wird Gott d. A. entgegnen: ‚Du lügst‘ und die Engel werden rufen: ‚Du lügst.‘ ‚Du wolltest vielmehr, daß man sage: ‚Der und der ist ein Gelehrter.‘ Und hat man es nicht auch wirklich gesagt?‘ Zweitens derjenige, dem Gott Vermögen verliehen hat. Zu ihm wird er sprechen: ‚Ich hatte dich reichlich bedacht, was hast du damit gemacht?‘ Er antwortet: ‚Almosen habe ich davon gegeben, o Herr, Tag und Nacht.‘ Da wird Gott d. A. entgegnen: ‚Du lügst‘ und die Engel werden rufen: ‚Du lügst.‘ ‚Du wolltest vielmehr, daß man sage: ‚Der und der ist freigebig.‘ Und hat man’s nicht auch wirklich gesagt?‘ Drittens derjenige, der für die heilige Sache gefallen ist. Ihn wird Gott fragen: ‚Was hast du getan?‘ Er wird antworten: ‚Ich wurde aufgerufen, o Herr, zum heiligen Krieg, da habe ich gekämpft, bis ich fiel.‘ Da wird Gott entgegnen: ‚Du lügst‘ und die Engel werden rufen: ‚Du lügst.‘ ‚Vielmehr hast du gewollt, daß man sage: ‚Der und der ist ein Held.‘ Und hat man’s nicht auch wirklich gesagt?‘“

Abū Huraira ¹⁾ berichtet: „Da strich der Hochgebenedeite über

¹⁾ Auf ihn geht die vorausgehende Tradition, die nach M. von Aḥmed b. Ḥanbal (*Musnad*), Muslim und al-Nasā’ī aufgeführt wird, zurück.

meinen Schenkel und sagte: 'Das, Abū Huraira, sind die ersten, mit denen am jüngsten Tag das Höllenfeuer angezündet wird'“. Der Überlieferer dieser Tradition¹⁾ kam einmal zu Mu'awija und berichtete ihm das. Da weinte Mu'awija, daß er fast den Geist aufgab, dann sprach er: „Wie wahr sagt Gott (Sūra 718): 'Wer das irdische Leben begehrt und seine Pracht' usw.“

In der israelitischen Geschichte²⁾ wird erzählt, daß ein Gottesdiener Gott lange Zeit gedient hatte, da kamen Leute zu ihm und sagten: „Hier sind Menschen, die einen Baum verehren anstatt Gottes d. A.“ Von Zorn erfaßt, nahm er eine Axt auf seine Schulter und machte sich auf nach dem Baum, ihn umzuhauen. Da begegnete ihm Iblīs³⁾ in der Gestalt eines alten Mannes und redete ihn an: „Gott segne dich, wo willst du hin?“ Der Gottesdiener: „Jenen Baum will ich umhauen.“ Iblīs: „Was geht dich der an? Willst du deine religiösen Übungen und die Beschäftigung mit dir selbst verlassen und dich mit etwas anderem abgeben?“ Der Gottesdiener: „Das gehört auch zu meinen religiösen Pflichten“. „Aber ich gestatte nicht, daß du ihn umhaust,“ rief Iblīs und wollte ihn umbringen. Da faßte ihn der Gottesdiener, warf ihn zu Boden und setzte sich ihm auf die Brust. Da rief Iblīs: „Laß mich los, ich will dir etwas sagen.“ Da ließ er von ihm ab, und Iblīs fuhr fort: „Höre, Gott hat dir das erlassen und es dir nicht aufgetragen. Du verehrst ihn nicht, und was andere tun, geht dich nichts an. Gott hat Propheten auf Erden, und wenn er wollte, würde er sie zu jenen Leuten schicken und ihnen befehlen, den Baum umzuhauen.“ „Nein,“ rief der Gottesdiener: „ich muß ihn umhauen.“ Da drang Iblīs abermals auf ihn ein, aber der Gottesdiener überwältigte ihn wiederum und warf ihn zu Boden. Da konnte Iblīs nicht mehr und sagte zu ihm: „Willst du etwas hören, was mich und dich betrifft, und was für dich besser und nützlicher ist?“ „Was ist's?“ „Laß mich los, so will ich es dir sagen.“ Als er ihn losgelassen, fuhr Iblīs fort: „Du bist ein armer Mann und hast nichts, bist ganz und gar auf die Leute angewiesen, die dich

1) Der sie von Abū Huraira empfangen haben will. Es ist nach M. Nātil b. Qais oder Šafī al-Aṣḃahī.

2) *Qāt* II, 162 4—30.

3) ὁ διάβολος. Vgl. Enzykl. des Islam II, 373.

unterhalten. Du möchtest vielleicht gern deinen Brüdern Gutes tun, deinen Nachbarn helfen, dein gutes Auskommen haben¹⁾ und die Menschen nicht mehr brauchen!“ „Allerdings,“ erwiderte der Gottesdiener. „So laß ab von dieser Sache; ich verpflichte mich, dir jede Nacht da, wo du deinen Kopf hinlegst, zwei Dinare zu verschaffen. Jeden morgen kannst du sie nehmen, sie für dich und deine Familie verwenden und deinen Brüdern davon Almosen spenden. Das ist für dich und die Muslime [sic] nützlicher als diesen Baum umzuhauen, an dessen Stelle doch wieder ein anderer wächst. Jene haben ja keinen Schaden davon, wenn er umgehauen wird, und deine muslimischen Brüder haben keinen Nutzen davon, wenn du ihn umhaust.“ Der Gottesdiener dachte über diese Worte nach, dann sagte er: „Der Alte hat recht, ich bin kein Prophet, daß ich diesen Baum umhauen müßte. Auch hat mir Gott d. A. nicht befohlen, ihn umzuhauen, so daß ich ungehorsam wäre, wenn ich es nicht tue. Und was der mir versprochen hat, ist von weit größerem Nutzen.“ So nahm er ihm denn das Versprechen ab, seiner Verpflichtung nachzukommen, und Iblis beschwor es. Dann kehrte der Gottesdiener an seinen Ort zurück. Gleich am ersten Morgen sah er da, wo er mit dem Kopfe lag, zwei Dinare und ebenso am zweiten Morgen. Am dritten Morgen und ebenso an den folgenden fand er dagegen nichts, und voll Zorn nahm er wiederum die Axt auf seine Schulter. Da begegnete ihm Iblis in der Gestalt eines alten Mannes und fragte ihn: „Wohin?“ „Jenen Baum will ich umhauen.“ „Du lügst, bei Gott. Das kannst du nicht und das darfst du nicht.“ Da faßte ihn der Gottesdiener, um mit ihm zu verfahren wie früher. Der aber sagte: „Weit gefehlt!“, faßte ihn und warf ihn zu Boden. So hatte er ihn wie einen Vogel zwischen seinen Beinen, setzte sich ihm auf die Brust und schrie: „Willst du von dieser Sache ablassen, oder ich bringe dich um.“ Als nun der Gottesdiener sah, daß er nichts gegen ihn ausrichten könne, rief er: „Du hast mich überwunden, laß mich los und sage mir, warum damals ich dich besiegt habe, und nun du mich.“ „Weil du damals“ antwortete Iblis,

¹⁾ Es ist mit M. zu lesen *tattasi*; *tašba* „daß du satt wirst“ (so J.) ist, wie M. mit Recht bemerkt, Schreibfehler.

„zornig warst um Gottes willen und deine Absicht auf das Jenseits ging, so hatte mich Gott in deine Gewalt gegeben. Diesmal aber bist du zornig gewesen um des Irdischen willen und darum habe ich dich zu Boden geworfen.“ Diese Erzählung ist eine Bestätigung des Gotteswortes (Sūra 15 40 und 38 84): „[Verführen will ich sie insgesamt,] die unter ihnen ausgenommen, welche in Lauterkeit Dir dienen“; denn nur durch die Reinheit der Absicht (*ihlās*) kann sich der Mensch vor dem Teufel retten (*jatahallas*). Deshalb pflegte der selige Maʿrūf al-Karīb¹⁾ sich selbst²⁾ zu schlagen und auszurufen: „Sei lauter (*ahlišī*), meine Seele,²⁾ so wirst du gerettet (*tatahallasī*).“

Jaʿqūb der Blinde sagt: „Von reiner Gesinnung ist derjenige, der seine guten Werke ebenso verbirgt wie seine bösen.“

Abū Sulaimān [al-Dārānī] sagt: „Selig der Mann, der wenigstens einen richtigen Schritt getan, bei dem er nichts suchte als Gott d. A.“

ʿOmar b. al-Ḥaṭṭāb,³⁾ Gott habe ihn selig, schrieb an Abū Mūsā al-Aṣʿarī⁴⁾: „Wessen Absicht rein ist, dem ersetzt Gott das, was ihm die Menschen bieten könnten.“

Ein Heiliger⁵⁾ schrieb an einen Mitbruder: „Halte auf reine Absicht bei deinen Werken, so genügt dir ein wenig davon.“

Ajjūb al-Saḥṭijānī [gest. 131 = 748/49] sagt⁶⁾: „Die Läuterung der Absichten ist für die Werk tätigen wichtiger als alle Werke.“

Muṭrif [b. ʿAbd Allāh⁷⁾] pflegte zu sagen: „Wer läutert, dem wird geläutert, und wer verunreinigt, dem wird verunreinigt.“

Jemand, der im Traum erschien, wurde gefragt⁸⁾: „Wie hast du deine Werke gefunden?“ Er antwortete: „Alles was ich

¹⁾ Gest. 200 (815/16) oder kurz nachher.

²⁾ Im Arabischen natürlich an beiden Stellen *nafs*.

³⁾ Der zweite Kalife, reg. 13—23 (634—644).

⁴⁾ Statthalter von Baṣra und später von Kufa, gest. 42 (662) oder 52 (672).

⁵⁾ *Qūt* II, 159 22 hat *udabāʾ* statt *awlijāʾ*, also ein *adīb*.

⁶⁾ *Qūt* II, 159 26.

⁷⁾ Nach al-Šaʿrānī, *al-tabaqāt al-kubrā* (Kairo 1317) I, 29f. gest. 207 (822).

⁸⁾ *Qūt* II, 151 33 ff.

für Gott getan, habe ich gefunden, sogar den Granatapfelkern, den ich vom Weg aufgehoben, und auch die Katze, die uns verendet war, sah ich in der Wagschale der guten Werke; einen Seidenfaden hingegen, der in meiner Mütze sich befand, den sah ich in der Wagschale der bösen Werke. Es war mir aber auch ein Esel im Werte von hundert Dinār verendet, für den ich keine Vergeltung vorfand. Als ich nun fragte: 'Die tote Katze findet sich in der Schale der guten Werke, der tote Esel aber nicht?', da wurde mir die Antwort: 'Er wurde dorthin gesandt, wo du ihn hingeschickt hast. Als man dir meldete: 'Er ist verendet', hast du erwidert: 'Verflucht sei er von Gott', damit war dein Lohn dahin. Hättest du gesagt: 'Auf dem Wege Gottes',¹⁾ so hättest du ihn bei den guten Werken gefunden.'" Nach einer anderen Überlieferung sagte er: „Ich hatte Almosen im Beisein von Menschen verteilt und es gefiel mir, daß ihre Blicke auf mich gerichtet waren. Diese Handlung fand ich weder als Verdienst noch als Schuld.“²⁾ „Wie gut für ihn,“ rief Sufjan [al-Tauri] aus, als er das hörte, „daß es ihm nicht als Schuld angerechnet wurde. Er war recht gut gegen ihn.“

Jahja b. Mu'ad [al-Razi³⁾] sagt⁴⁾: „Die reine Absicht bedeutet die Auscheidung⁵⁾ der Mängel aus einem Werke, gleichwie die Milch von Kot und Blut geschieden ist.“⁶⁾

Es wird erzählt, daß ein Mann in Frauenkleidern ausging und überall sich einfand, wo Frauen zusammenkamen, bei Hochzeiten und Trauerfeiern. Bei einer solchen Frauenversammlung, der er anwohnte, wurde nun einmal eine Perle gestohlen. Da rief man: „Schließt die Türen, wir wollen suchen.“ Es wurde nun eine nach der anderen durchsucht, bis die Reihe an ihn kam und nur mehr eine Frau mit ihm übrig blieb. Da rief er in lauterer Absicht Gott d. A. an mit den Worten: „Wenn ich vor dieser Schmach bewahrt bleibe, so

¹⁾ D. h. „für einen wohltätigen Zweck,“ vgl. oben S. 33.

²⁾ Wörtlich: „Weder für mich, noch gegen mich“.

³⁾ Gest. 255 (571-72). Vgl. *Kašf al-maḥjūb*, übers. von Nicholson, S. 122.

⁴⁾ *Qūt* II, 159-12.

⁵⁾ So M., J. falsch: *jumajjiz* „entfernt“.

⁶⁾ Anspielung auf Sura 16 68: „Wir trinken euch mit dem, was in ihren (der Tiere) Leibern ist, zwischen Kot und Blut, mit reiner Milch (*labanan ḥālīṣan*).“ Vgl. S. 53.

will ich so etwas nie wieder tun.“ In der Tat fand man bei jener Frau die Perle und man rief: „Die Herrin sei entbunden, die Perle ist gefunden.“¹⁾

Ein Šūfī erzählt: „Ich stand bei Abū ‘Ubaid al-Busrī,²⁾ als er nach dem Nachmittagsgebet — es war der Tag von ‘Arafa³⁾ — ein Feld pflügte. Da kam einer von seinen heiligen Brüdern (*abdāl*)⁴⁾ vorbei und flüsterte ihm etwas zu. Abū ‘Ubaid antwortete: ‘Nein.’ Dann ging jener weiter gleich einer Wolke, die den Boden streift, bis er meinem Blick entschwand. ‘Was hat er zu dir gesagt?’ fragte ich Abū ‘Ubaid. ‘Er bat mich, mit ihm die Wallfahrt⁵⁾ zu machen,’ antwortete er. ‘ich habe es aber abgelehnt.’ ‘Weshalb?’ fragte ich. ‘Weil ich für die Wallfahrt keine Intention habe,’ antwortete er, ‘ich hatte mir vielmehr vorgenommen, heute Abend noch mit diesem Feld fertig zu werden. Da fürchte ich, mir den Zorn Gottes d. A. zuzuziehen, wenn ich seinetwegen mit ihm die Wallfahrt mache; denn ich würde in ein für Gott bestimmtes Werk etwas Fremdes hineinbringen. Meine jetzige Arbeit gilt mir mehr als 70 Wallfahrten.’“

Es wird von jemandem berichtet, daß er erzählte⁶⁾: „Als ich auf einer Seexpedition⁷⁾ begriffen war, bot einer von uns einen Futtersack feil. ‘Ich will ihn kaufen,’ sagte ich, ‘ich werde ihn bei meiner Expedition gut gebrauchen können, und wenn ich nach Medina komme, verkaufe ich ihn mit so und

1) *atliqū 'l-ḥurra, fa-qad waḡadnā 'l-durra.*

2) Aus Busr im Ḥaurān, nach der Risāla des Quṣairī (ed. Kairo 1330) S. 229 ein Genosse des Abū Turāb al-Nahaṣī, der nach Quṣairī (ibid. S. 171s) im J. 245 (559) starb. — *Qūt* II 152³² hat fälschlich al-Tustarī statt al-Busrī.

3) Vgl. oben S. 14 Anm.

4) Die *abdāl* (Sing. *badal*), nach der gewöhnlichen Vorstellung 40 an Zahl, nehmen die fünfte Stelle in der šufischen Heiligenhierarchie ein. Vgl. Goldziher in der Enzykl. des Islam I, 71. Sie zeichnen sich nach *Qūt* II, 1549 besonders durch die oben S. 27 ff. empfohlene Vervielfältigung der Intentionen aus.

5) Der Heilige nimmt natürlich den Weg durch die Luft, so daß er noch rechtzeitig in ‘Arafa ankommt, um das dortige „Verweilen“ (*wuqūf*), einen der allerwesentlichsten Teile der Wallfahrt, noch mitmachen zu können.

6) *Qūt* II 155, 5—11.

7) Die natürlich ebenfalls als „heiliger Krieg“ gilt.

soviel Gewinn.' Ich kaufte ihn also. Da sah ich in jener Nacht im Traume zwei Personen, die vom Himmel herabgestiegen waren. Der eine sprach zum andern: 'Schreibe die Expedition auf!' und er diktierte ihm: 'Der und der zog aus zum Vergnügen, der und der aus eitler Ruhmsucht (*riġā*), der und der um Geschäfte zu machen, der und der für die heilige Sache.' Dann betrachtete er mich und sagte: 'Schreibe, der und der zog aus, um Geschäfte zu machen.' Da rief ich: 'Mein Gott, mein Gott, tritt für mich ein! Bei Gott, ich bin nicht ausgezogen, um Geschäfte zu machen, habe auch gar keine Waren, mit denen ich sie machen könnte, bei mir, ich bin lediglich zum Kampfe ausgezogen.' Da entgegnete er: 'Du hast gestern, o Herr, einen Futtersack gekauft mit der Absicht, daran zu verdienen.' Da brach ich in Tränen aus und bat: 'Schreibt mich doch nicht als Geschäftsmann auf!' Da blickte er den anderen an und fragte: 'Was meinst du?' 'Schreibe', antwortete dieser, 'der und der zog zum Kampfe aus, aber er hat unterwegs einen Futtersack gekauft, um daran zu verdienen. Gott d. A. mag dann über ihn beschließen, wie ihm gut dünkt.'¹

Sarī al-Saqatī sagt¹): „Es ist besser für dich, du betest zwei Rak'a²) für dich allein in reiner Absicht, als daß du siebzig Traditionen aufschreibst,“ oder hat er gesagt: „siebenhundert“ und noch mehr.

Ein anderer sagt: „Lautere Gesinnung von einer Stunde bedeutet Rettung für die Ewigkeit, aber die lautere Gesinnung ist selten.“

Ein weiterer Ausspruch lautet: „Das Wissen ist das Samenkorn, das Handeln die Aussaat, und das Wasser für sie ist die reine Absicht.“

Ein anderer sagt: „Wenn Gott einen Menschen haßt, so verleiht er ihm drei Dinge und drei enthält er ihm vor. Er

¹) *Qūt* II, 163 25.

²) *Rak'a* (eigentl. Verbeugung) ist die im wesentlichen aus einer Verbeugung (*rak'ā*) und zwei Prostrationen (*sujūd*) bestehende Einheit, nach welcher der Umfang eines Gebetsoffiziums (*ṣalāt*) bestimmt wird. Jedes der fünf täglichen „Gebete“ besteht aus einer Anzahl solcher *Rak'a*, das Morgenoffizium aus mindestens zwei, das des Abends aus drei und die übrigen aus vier *Rak'a*. Es ist aber empfohlen und üblich, noch einige freiwillige *Rak'a* hinzuzufügen.

verleiht ihm den Umgang mit Frommen und hindert ihn, daraus Nutzen zu ziehen; er gibt ihm gute Werke, aber ohne die reine Absicht dabei; er verleiht ihm Weisheit, aber ohne die Wahrhaftigkeit dabei.“

[Abū Ja'qūb] al-Sūsī¹⁾ sagt: „Gott verlangt bei den Handlungen der Geschöpfe nur die reine Absicht.“

Al-Ġunaid²⁾ sagt: „Gott hat Diener, welche Einsicht besitzen, und solche die, wenn sie diese besitzen, ihr entsprechend handeln, und solche, die bei ihrem Handeln die reine Absicht haben. Die reine Absicht führt sie zu allem, was zur Vollkommenheit gehört.“³⁾

Muḥammed Sa'īd al-Marwazī sagt: „Die ganze Sache läuft auf zwei Prinzipien hinaus, Seine Tätigkeit für dich und deine Tätigkeit für Ihn, und daß du dich in das ergibst, was Er tut, und dich lauter zeigst in dem, was du tust. Sind diese beiden dir besichert, so bist du glücklich hienieden und dort oben. Denn alles dreht sich um Ergebung (in Gottes Willen) und reine Absicht, sie machen das eigentliche *Tauḥīd*⁴⁾ aus.“

2. Wesen der reinen Absicht.

Jedes Ding, das durch ein anderes verunreinigt werden kann, heißt rein (*ḥālīṣ*), wenn es von einer solchen Beimengung frei ist. Die reinigende Tätigkeit heißt Reinigung (*ihlās*). Gott d. A. sagt (Sūra 16 68): „... zwischen Kot und Blut, reine Milch“; denn die Reinheit der Milch besteht darin, daß sie nicht durch Blut und Kot oder eine sonstige Beimischung

¹⁾ Nach der *Risāla* von al-Qušairī, S. 274 der Genosse des Abū Ja'qūb al-Nabraġūrī, der 336 (947) starb.

²⁾ Gest. 297 (910), vgl. Enzykl. des Islam I, 1110.

³⁾ Eigentlich: „Zu allen Toren (oder Kapiteln) der Vollkommenheit.“

⁴⁾ Das *tauḥīd* (unificatio, Einsmachung) hat eine theoretische (*ilm al-tauḥīd*) und eine praktische Seite (*ain al-tauḥīd*), so nach der Unterscheidung von Ḥuṣrī (gest. 371) im *Kaṣf al-maḥjūb* des Ḥuġwīrī (übers. von R. A. Nicholson), S. 252. Die erstere besteht in der Anerkennung der vollkommenen Wesenseinheit Gottes, die andere in der Richtung des Herzens und der Beziehung alles Tuns auf Gott allein. Diese zweite Seite des *tauḥīd* fällt demnach tatsächlich mit *ihlās* zusammen, wie denn z. B. auch Ibn Tibbon in seiner Übersetzung des 5. Kapitels der „Herzensepflichten“ des Bachja (Bechaj) *ihlās al-'amal* durch יהודי המשיבא wiedergibt. Die pantheistische Auffassung des *tauḥīd* kommt hier nicht in Betracht.

verunreinigt ist. Der Gegensatz von *ihlās* (Läuterung) ist *išrāk* (Beigesellung), wer also nicht *muhliṣ* (lauter machend) ist, der ist *mušrik* (beigesellend). Das *širk* (Beigesellung) hat aber verschiedene Abstufungen, und dem *ihlās* in bezug auf das *tauhūd*¹⁾ (Monotheismus) steht gegenüber die Beigesellung (*tašrik*) hinsichtlich der göttlichen Natur. Und wie das *širk* verborgen oder offen sein kann, so auch das *ihlās*. *Ihlās*²⁾ und sein Gegenteil [d. h. *širk*] beziehen sich auf das Herz, und das Herz ist ihr Sitz. Sie haben statt bei den Zielen und Absichten. Über das Wesen der Absicht haben wir aber bereits gehandelt und dargetan, daß sie bedeutet „aus einem Motiv heraus handeln“. Ist nun das Motiv ein einziges, so heißt die aus ihm hervorgehende Betätigung *ihlās* in bezug auf das angestrebte Ziel. Wer also Almosen gibt aus bloßer Augendienerei, der ist *muhliṣ*, und wer dabei lediglich die Absicht hat, Gott d. A. damit nahe zu kommen, der ist ebenfalls *muhliṣ*. Nach dem herrschenden Sprachgebrauch hat jedoch das Wort *ihlās* die spezielle Bedeutung: „Die Befreiung der Absicht, Gott d. A. nahe zu kommen, von jeglicher Beimischung“. So bedeutet ja auch *ihād* „Neigung“ überhaupt, aber der Sprachgebrauch verwendet es in dem speziellen Sinne „Abweichung von der Wahrheit“. Wer aber kein anderes Motiv hat als lediglich die Augendienerei (*rija'*), dem droht das Verderben. Davon handeln wir hier nicht, da wir das darauf Bezügliche im Buch über *rija'* in der Abteilung der „Verderben bringenden Dinge“ (*muhlikāt*) ausgeführt haben.³⁾ Das Wenigste davon ist, daß der Heuchler am jüngsten Tag mit vier Namen benannt wird: „du Heuchler, du Betrüger, du Götzendiener, du Ungläubiger“.

Hier handeln wir von demjenigen, der von der Absicht, Gott nahe zu kommen, geleitet wird, wobei aber dieser Absicht ein anderes Motiv beigemischt ist, sei es die Rück-

¹⁾ In dem oben genannten theoretischen Sinne.

²⁾ Bei M. ist *al-ihlās* einmal ausgefallen.

³⁾ Es bildet das 28. Buch des ganzen Werkes. Wenn dort an verschiedenen Stellen, z. B. M. VIII, 276 1, auf unser Buch (das 37.) verwiesen wird, so braucht man aber daraus nicht zu folgern, daß der vierte Teil vor dem dritten abgefaßt sei. Der Verweis kann ja vom Verfasser erst nachträglich bei der Revision des Ganzen eingeschaltet worden sein.

sieht auf Menschen oder sonst ein natürliches Interesse (*ḥaẓẓ nafsi*). Zum Beispiel es fastet jemand, weil ihm die mit dem Fasten verbundene Diät gut tut, er hat aber zugleich die Absicht, damit Gott nahe zu kommen; oder er läßt einen Sklaven frei, damit er ihn nicht mehr zu unterhalten und seinen schlechten Charakter zu ertragen braucht; oder er macht die Wallfahrt, um durch die Bewegung der Reise seine Gesundheit zu fördern oder um einem Übel zu entgehen, das ihm zu Hause droht, oder vor einem Feind in seinem Wohnort zu fliehen oder weil ihm Frau und Kinder zuwider sind oder viel Mühe machen, so daß er ein paar Tage Ruhe haben möchte; oder er zieht ins Feld, um sich im Kämpfen zu üben, oder die Dinge kennen zu lernen, die dazu erforderlich ist, und die Fähigkeit zu erlangen,¹⁾ ein Heer zu ordnen und zu führen: oder er betet des Nachts in der Absicht, den Schlaf zu verseuchen, um seine Familie und sein Gepäck zu bewachen; oder er gibt sich dem Studium hin, um dadurch leichter ein auskömmliches Vermögen erwerben zu können oder in seinem Kreise geehrt zu werden oder damit sein Grundstück und sein Vermögen infolge der hohen Schätzung der Wissenschaft von der Begehrlichkeit verschont bleibe; oder er gibt sich mit Unterrichten und Predigen ab, um die Unannehmlichkeit des Schweigenmüssens los zu werden und die Lust des Fabulierens zu kosten; oder er geht darauf aus, Gelehrten und Sūfi's Dienste zu leisten, um bei ihnen und den anderen Leuten in Achtung zu stehen oder dadurch einen weltlichen Vorteil zu erlangen; oder er schreibt ein Koranexemplar ab, um durch die Übung im Schreiben eine schöne Handschrift zu bekommen; oder er macht die Wallfahrt zu Fuß, um sich die Kosten für die Mietung eines Reittieres zu sparen; oder er unternimmt die Waschung (*wuḍū'*), um sich zu reinigen oder zu erfrischen, oder die Ganzwaschung (*ḡusl*), um angenehm zu duften; oder er tradiert ein Ḥadīṭ, damit er bekannt werde durch seine vollkommenen Isnāde;²⁾ oder er zieht sich in die Moschee zurück, um die Wohnungsmiete zu sparen; oder er fastet, damit er nicht so oft zu kochen braucht oder

¹⁾ So J. *wa-juqaddar*, M. *wa-maqdaratihi* „und ob er die Fähigkeit hat“.

²⁾ *‘ulūw al-isnād*; gemeint sind lange Traditionsketten, die ununterbrochen bis zum Propheten hinaufreichen.

damit er mehr Zeit für seine Arbeiten ertübrigt und nicht durch das Essen von ihnen abgelenkt wird; oder er spendet einem Bettler Almosen, um seine zudringliche Bettelei los zu werden; oder er besucht einen Kranken, damit man auch ihn besuche, wenn er krank wird; oder er geht mit einem Begräbnis, damit man auch mit dem der Seinigen gehe, oder er tut dergleichen, damit sein gutes Werk bekannt und genannt und er als frommer und würdiger Mann betrachtet werde. Wenn nun auch sein eigentliches Motiv das ist, Gott d. A. nahe zu kommen, aber eine von diesen Nebenabsichten hinzukommt, durch welche die Handlung beeinträchtigt wird, so tritt sein Werk aus der Begriffsbestimmung des *ihlās* heraus, es hört auf, rein (*hālīs*) zu sein in bezug auf das Antlitz Gottes d. A., und es tritt hinzu die „Beigesellung“ (*širk*). Gott d. A. sagt aber:¹⁾ „Keiner bedarf weniger einer Genossenschaft (*širka*) als ich.“ Es wird also durch jedes irdische Gut, in welchem die Natur Befriedigung findet und zu dem sie hinneigt, sei es groß oder gering, wenn es bei einem Werke im Spiele ist, die Reinheit dieser Handlung getrübt und ihr *ihlās* zerstört. Der Mensch hängt so sehr an seinen Interessen (*hu:ūz*) und steckt so tief in seinen Begierden, daß selten eine Handlung oder ein religiöses Werk von derartigen weltlichen Interessen und Bestrebungen ganz frei ist. Deshalb heißt es: „Wer einen einzigen Augenblick in seinem Leben hat, der ganz rein auf das Antlitz Gottes d. A. gerichtet war, der wird gerettet“; so selten ist die reine Absicht und so schwer ist es, das Herz von diesem Beiwerk rein zu halten. *Hālīs* ist also der Mensch, für den es kein anderes Motiv gibt als das Streben, Gott d. A. nahe zu kommen. Wenn nun jene Interessen das einzige Motiv bilden, so ist die Schwere des Falles für den betreffenden offenkundig; unsere Untersuchung betrifft nur solche Fälle, bei denen das Grundstreben darauf geht, Gott nahe zu kommen, wo aber jene Dinge dabei im Spiele sind. Diese beigemischten Elemente gehören entweder in die Kategorie des „Zusammentreffens“ (*muwāfaqa*)²⁾ oder

¹⁾ So nach einer Tradition des Abū Huraira, deren erster Teil lautet: „Wenn jemand ein Werk vollbringt und einen anderen außer mir 'beigesellt', so soll ihm das Ganze gehören.“ (M.)

²⁾ Vgl. oben S. 14. Merkwürdigerweise lautet hier die erste Kategorie *muwāfaqa*, oben dagegen *murāfaqa*, eine Lesung, die dort durch *rafīq*

der „Genossenschaft“ (*mušāraka*) oder der „Unterstützung“ (*mu'āwana*), wie in dem Kapitel über die Intention dargelegt wurde. Das sinnliche (*nafsī*) Motiv wird im allgemeinen dem religiösen (*dīnī*)¹⁾ Motiv entweder gleich sein oder es ist stärker oder schwächer als dieses. Jeder Fall ist für sich zu beurteilen, wie im folgenden geschehen soll.²⁾

Die reine Absicht (*ihlās*) bedeutet die Reinigung (*tahlīš*) des Werkes von all diesen Beimischungen, seien es viele oder wenige, so daß in ihr lediglich das Streben, Gott nahe zu kommen, vorhanden ist, kein anderes Motiv daneben. Solches ist nur denkbar bei einem, der Gott lieb hat und ganz von ihm durchdrungen ist, der von dem Streben nach dem Jenseits so ausgefüllt wird, daß für die Liebe zur Welt in seinem Herzen kein Platz ist, so daß er auch nicht das Essen und Trinken liebt, sondern sein Verlangen darnach dasselbe ist wie sein Verlangen, sein Bedürfnis zu befriedigen, weil die Natur es einmal so fordert. Er begehrt also die Speise, nicht weil sie Speise³⁾ ist, sondern weil sie ihn kräftigt für den Dienst Gottes d. A., und er möchte gern des Hungers enthoben sein, um nicht essen zu müssen. Es bleibt in seinem Herzen keine Lust an etwas Überflüssigem, das nicht notwendig ist, und auch das Notwendige verlangt er nur insoweit, als es für seine Religion notwendig ist. Er kennt kein anderes Streben als nur Gott d. A. Wenn ein solcher Mensch ißt und trinkt oder ein Bedürfnis befriedigt, so ist sein Werk rein, seine Intention echt bei allem Tun und Lassen. Auch wenn er z. B. schläft, um sich für den Dienst Gottes zu kräftigen, ist sein Schlaf Gottesdienst, und er befindet sich dabei auf der Stufe der Lautergesinnten (*muhlišūn*). Wer nicht so beschaffen

(Begleiter) gesichert ist. Man ist zunächst geneigt, an einen Schreibfehler an dieser Stelle zu denken, aber vielleicht liegt doch ein Versehen des Verfassers vor, zumal die Bedeutung tatsächlich ungefähr die gleiche ist.

1) Der Gegensatz von *nafsī* und *dīnī* deckt sich hier so ziemlich mit dem von „naturalis“ und „supernaturalis“ in der christlichen Theologie und man könnte recht wohl auch so übersetzen.

2) Die hier versprochenen Ausführungen kommen erst im 5. Abschnitt, S. 68.

3) Und als solche schmackhaft ist. Das arab. Wort *ṭā'ām* ist abgeleitet von *ṭā'm* „Geschmack“.

ist, für den ist die reine Absicht beim Handeln ausgeschlossen, wenige Ausnahmen abgerechnet. Wie bei jemandem, der von der Liebe zu Gott und dem Jenseits durchdrungen ist, auch seine gewöhnlichen Betätigungen die Eigenschaft seiner Willensrichtung (*hamm*) annehmen und zur reinen Absicht werden, so nehmen bei dem, der von der Welt, von Stolz und Herrschsucht und überhaupt von Dingen, die mit Gott nichts zu tun haben, beherrscht wird, alle seine Betätigungen diese Eigenschaft an, so daß auch seine religiösen Handlungen wie Fasten, Gebetsoffizium und andere nur selten untadelig sein werden. Die Pflege des *ihlās* besteht also darin, die Sinnlichkeit (*hu:ū; al-nafs*) zu überwinden, das Verlangen nach dem Irdischen zu unterdrücken und sich ganz freizumachen für das Jenseits, dergestalt daß dieses das Herz vollkommen beherrsche. Dann erst wird die reine Absicht möglich sein. Mit wie viel Werken müht der Mensch sich ab in der Meinung, sie seien rein auf Gott d. A. gerichtet, und er wird darin betrogen, weil er die schadhafte Stelle bei ihnen nicht sieht. So wird berichtet, daß jemand folgendes erzählte: „Ich verrichtete das Gebetsoffizium dreißig Jahre lang und zwar stets in der Moschee in der ersten Reihe, einmal aber¹⁾ kam ich unverschuldet zu spät und betete dann in der zweiten Reihe. Da schämte ich mich vor den Leuten, daß sie mich in der zweiten Reihe sahen. Daraus erkannte ich, daß ich Freude daran hatte, daß die Leute auf mich in der ersten Reihe sahen und daß dies der Grund meiner inneren Befriedigung gewesen war, ohne daß ich es merkte.“ Das sind feine und schwer bemerkbare Dinge. Selten sind die Werke in dieser Hinsicht tadellos und selten achtet jemand darauf, es sei denn, daß Gott d. A. ihn begnadigt. Die aber darauf nicht achten, werden am jüngsten Tage all ihre guten Werke als Übeltaten sehen. Auf sie geht das Wort Gottes d. A. (Sūra 38 48, 49): „Und es wird ihnen von Gott erscheinen, worauf sie nicht gerechnet, und erscheinen werden ihnen die Übeltaten, die sie vollbracht“, und das andere (Sūra 18 103, 104): „Sprich: sollen wir euch die nennen, deren Werke verloren sind, deren Streben im irdischen Leben irre ging und die da meinten, recht zu handeln?“

¹⁾ Statt *li'annī* „weil ich“ lese ich *illa annī* „nur daß ich“.

Dieser Gefahr sind von allen Menschen am meisten ausgesetzt die Gelehrten. Denn das, was sie zur Verbreitung der Wissenschaft antreibt, ist bei den meisten die Rangsucht, die Freude, einen Anhang zu haben, und das Vergnügen an Lobesbezeugungen. Der Teufel macht ihnen da etwas vor und redet ihnen ein: „Euer Bestreben ist es, die Religion auszubreiten und die Offenbarung zu verteidigen, die der hochgebenedeite Gottgesandte gebracht hat.“ Und den Prediger sieht man für Gott d. A. wirken, indem er den Menschen ins Gewissen redet und die Herrschenden ermahnt; er freut sich darüber, daß die Menschen sein Wort aufnehmen und zu ihm kommen, bildet sich aber ein, sich darüber zu freuen, daß er erfolgreich die Sache der Religion verfißt. Wenn aber unter seinen Kollegen einer auftritt, der schöner predigt als er, und die Leute bleiben bei ihm weg und gehen zu jenem, so verdrießt und betrübt ihn das. Wäre jedoch der Beweggrund für ihn die Religion, so würde er Gott d. A. dafür danken, daß er ihm diese Aufgabe abgenommen und einen anderen damit betraut hat. Aber der Teufel läßt ihn nicht los und redet ihm ein: „Du bist nur darüber betrübt, daß dein jenseitiger Lohn geschmälert wird, nicht darüber, daß die Leute sich von dir weg und einem anderen zuwenden; denn wenn sie deine Predigt anhören würden, so hättest du den Lohn dafür. Wenn du nun über den entgangenen Lohn betrübt bist, so ist das etwas Löbliches.“ Der Arme weiß nicht, daß es weit verdienstlicher und vorteilhafter für ihn im Jenseits ist, sich dem Recht zu fügen und die Sache einem Tüchtigeren¹⁾ zu überlassen als sich allein zu betätigen. Wäre es wohl eine löbliche oder eine tadelnswerte Betrübnis gewesen, wenn der selige ‘Omar darüber betrübt gewesen wäre, daß dem seligen Abū Bekr die Anwartschaft auf die Imämwürde zukam? Kein religiöser Mann wird zweifeln, daß sie tadelnswert gewesen wäre. Denn dem Rechte nachzugeben und die Sache einem, der tüchtiger war als er, zu überlassen, war ihm dienlicher in religiöser Hinsicht als sich mit Gewalt um das Wohl der Menschen bemühen zu wollen, trotz des gewaltigen damit verbundenen Lohnes. Aber der selige ‘Omar freute sich vielmehr darüber,

1) Es ist mit M. zu lesen *li-afḍal*; J. *afḍal*.

daß ein besserer als er die Sache allein in die Hand nahm.¹⁾ Warum freuen sich denn nicht auch die Gelehrten in einem ähnlichen Fall? Gar mancher Gelehrte läßt sich durch die List des Teufels betrügen und bildet sich ein, er würde sich darüber freuen, wenn ein in der Sache tüchtigerer Mann als er auftreten würde. So etwas sich vorzureden, ohne zuvor die Probe aufs Exempel gemacht zu haben, ist eitel Unkenntnis und Täuschung, denn die Natur (*nafs*) ist leicht geneigt, solches zu versprechen, bevor die Sache eingetroffen ist, sobald aber jemand²⁾ davon betroffen wird, verändert er sich, weicht zurück und hält sein Versprechen nicht. Das versteht nur einer, der die Schliche des Teufels und der Natur kennt und sich viel mit diesen Dingen abgegeben und sie erprobt hat. Die Erkenntnis des wahren Wesens der reinen Absicht und des Handelns darnach ist ein tiefes Meer, in dem die meisten versinken. Es gibt nur ganz wenige und vereinzelte Ausnahmen, die nämlich, auf welche das Gotteswort (Sūra 15 40, 38 84) sich bezieht: „Außer Deinen Dienern unter ihnen, die lauter sind“. Der Mensch muß daher mit aller Sorgfalt diesen feinen Dingen nachgehen und auf sie achten, sonst gerät er in die Gefolgschaft des Teufels, ohne daß er es gewahr wird.

3. Aussprüche von Geistesmännern über die reine Absicht.

[Abū Ja'qūb] al-Sūsī sagt: „Die reine Absicht besteht darin, die reine Absicht nicht zu sehen. Wenn nämlich jemand, der die reine Absicht besitzt, diese betrachtet, so braucht die reine Absicht (*ihlās*) wieder eine Reinigung (*ihlās*).“ Er will damit andeuten, daß das Werk frei sein muß von Selbstgefälligkeit (*uğb*) beim Handeln. Sich auf die reine Absicht

¹⁾ Vgl. den Dialog zwischen Abū Bekr und 'Omar bei Ibn Sa'd, *Tabaqāt* III, 1 (die Seite kann ich augenblicklich nicht finden). Abū Bekr: „Strecke deine Hand aus, wir wollen dir huldigen.“ 'Omar: „Du bist tüchtiger als ich.“ Abū Bekr: „Du bist kräftiger als ich.“ 'Omar: „Du vereinigst meine Kraft mit deiner Tüchtigkeit.“ Darauf huldigte er dem Abū Bekr.

²⁾ Hier im Text überall Maskulin, als ob nicht *nafs*, sondern *insān* (Mensch) vorschwebte.

hinwenden und sie betrachten ist aber Selbstgefälligkeit, und das ist ein Makel. Rein (*ḥālīṣ*) bedeutet jedoch das Freisein von jeglichem Makel; damit wäre aber wenigstens ein Makel gegeben.

Sahl [al-Tustarī] sagt: „Die reine Absicht besteht darin, daß des Menschen Tun und Lassen auf Gott d. A. speziell gerichtet ist.“ Dieser Satz umfaßt tatsächlich alles, worauf es ankommt.

In demselben Sinne sagt Ibrāhīm b. Adham:¹⁾ „*Ihlāṣ* ist die Wahrhaftigkeit (*ṣidk*) der Absicht Gott gegenüber.“

Als Sahl gefragt wurde: „Was ist das schwerste für die Natur (*nafs*)?²⁾“, antwortete er: „Die reine Absicht, denn daran hat sie keinen Anteil.“

[Abū Muḥammed] Ruwaim²⁾ sagt: „Die reine Absicht bei einem Werk besteht darin, daß man keine Vergeltung dafür begehrt weder in diesem noch im anderen Leben.“ Darin liegt ausgedrückt, daß die sinnlichen Genüsse ein Makel bedeuten hier wie dort. Wer also Gott dient, um im Paradiese seine sinnlichen Begierden befriedigt zu sehen, der ist mit einem Fehler behaftet. Das Richtige ist vielmehr, daß man durch das Werk das Antlitz Gottes d. A. allein sucht. Damit ist das *ihlāṣ* der *Ṣiddīqūn* gemeint oder das absolute *ihlāṣ*.³⁾ Wer aber aus Hoffnung auf den Himmel oder aus Furcht vor der Hölle handelt, der ist *muhliṣ* in Bezug auf die Genüsse dieser Welt, im übrigen aber sucht er doch Gaumen- und Geschlechtslust. Das eigentlich Erstrebenswerte für die „Verständigen“⁴⁾ ist jedoch das Antlitz Gottes allein. Nun könnte aber jemand einwenden,⁵⁾ der Mensch betätige sich nur, um ein *ḥaẓẓ* (Glück, Genuß) zu erlangen, und die Freiheit von den *ḥuẓūẓ* sei eine göttliche Eigenschaft, und wer das von sich behauptete, sei ein Ungläubiger; so habe der Kādī Abū Bekr al-Baqillānī⁶⁾ denjenigen als einen Ungläubigen hingestellt,

1) Gest. um 160 (776). Vgl. Enzykl. des Islam II.

2) Zugleich Ṣūfī und Faqīh, gest. 303 (915) in Bagdad. (M.)

3) Nach M. auch *ihlāṣ al-ihlāṣ* genannt.

4) Nach M. Anspielung auf die Tradition: „*Illijūn* (Sūra 83 18 u. 19) für die Verständigen (*dawī 'l-albāb*)“.

5) Statt *wa-huwa 'l-qā'il* (J.) ist mit M. zu lesen: *wa-qaul al-qā'il*.

6) Gest. 403 (1013) in Bagdad. Vgl. Enzykl. des Islam I, 628. Er gilt bei vielen als der vierte *muǧaddid* „Erneuerer“ (der Religion), wie

der die Freiheit von den *huḏūz* von sich behauptete, und erklärt, das sei eine göttliche Eigenschaft. [Darauf ist zu erwidern]: Das Gesagte ist richtig, aber sie¹⁾ meinen damit nur die Freiheit von dem, was die Menschen *huḏūz* nennen, nämlich die Genüsse, die im Paradiese geschildert werden. Das *ḥaḏḏ* jener besteht aber lediglich im Genuß der Erkenntnis und der Anschauung Gottes und der Vertraulichkeit mit ihm. Das betrachten aber die Menschen nicht als Genuß, sondern sie wundern sich vielmehr darüber.²⁾ Wenn hingegen jenen statt der Wonne, die sie im Dienste Gottes, im Umgang mit ihm und in der fortwährenden Anschauung seiner Majestät, insgeheim und offen, genießen, alle Wonnen des Paradieses angeboten würden, so würden sie diese verschmähen und unbeachtet lassen. Ihre Betätigung geht also tatsächlich auf einen Genuß und auch ihr Gottesdienst geht auf einen Genuß, aber ihr Genuß ist der, den sie verehren, allein und nichts anderes.

Abū 'Otmān [Sa'id b. Ismā'il]³⁾ sagt: „Die reine Absicht besteht darin, daß man vergißt, die Geschöpfe zu sehen, durch das fortwährende Hinsehen auf den Schöpfer.“ Damit ist aber nur auf den Makel der Augendienerci (*rijā'*) hingewiesen.

In demselben Sinne sagt ein anderer: „Die reine Absicht bei einem Werk besteht darin, daß nicht ein Teufel darauf sieht, es zu verderben, und auch kein Engel, um es aufzuschreiben“;⁴⁾ damit ist lediglich auf das Verbergen hingewiesen.

Gott am Ende jedes muslimischen Jahrhunderts einen sendet. Der fünfte ist unbestritten al-Ġazālī.

¹⁾ Nämlich al-Bāqillānī und die jenen Einwurf machen.

²⁾ Der Sinn ist: Wenn der Ausdruck *ḥaḏḏ* allgemein verstanden wird in der Bedeutung „Glück, beatitudo, εὐδαιμονία“ (vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik I, 2, X, 5 ff.), so gilt auch von jenen Ausnahmemenschen, daß sie um eines *ḥaḏḏ* willen handeln, das Verdikt des Kāḏī al-Bāqillānī geht also nicht auf sie. Aber was sie anstreben, ist ein *ḥaḏḏ dīmī*, ein übernatürliches Gut, während die Menge nur ein *ḥaḏḏ nafsī*, ein sinnliches, kennt.

³⁾ al-Ḥīrī, gest. 298 (910, 11), vgl. *Kaṣf al-maḥjūb* (übers. von Nicholson); S. 132 und al-Quṣairī, *Risāla*, S. 19. M. gibt unrichtig als Nische *Ġbri* und als Todesjahr 268.

⁴⁾ Bei al-Quṣairī (S. 96 14) als Ausspruch von al-Ġunaid aufgeführt in der Fassung: „*ihlās* ist ein Geheimnis zwischen Gott und dem Menschen, das kein Engel kennt, um es aufzuschreiben, kein Teufel, um es zu verderben und keine Leidenschaft, um es zu verrücken (*jumiluhu*).“

Man hat auch gesagt: „*ihlās* ist, was verborgen ist vor den Geschöpfen (*ḥalāʾiq*) und rein von dem, woran der Mensch hängt (*alāʾiq*).“ Diese Definition ist umfassender.¹⁾

[Hārit] al-Muḥāsibī sagt: „Das *Ihlās* besteht in der Entfernung der Geschöpfe aus dem Verhältnis zum Herrn.“ Das ist gleichfalls nur ein Hinweis auf die Ausschließung der Augendienerei. Ebenso der Ausspruch des [Ibrāhīm b. Aḥmed] al-Ḥawwās: „Wer aus dem Becher der Herrschsucht (*rijāsa*) trinkt, der tritt heraus aus dem *ihlās* der Untertänigkeit (*ubūdīja*).“²⁾

Als die Jünger Jesu des Gebenedeiten ihn fragten: „Wer ist rein in seinen Werken?“, antwortete er: „Wer das Werk für Gott verrichtet, ohne zu wünschen, daß ein Mensch ihn dafür lobt.“ Auch dieser Ausspruch richtet sich gegen die Augendienerei, und zwar ist sie deshalb namhaft gemacht, weil sie von allen Dingen, welche die reine Absicht trüben, das ärgste ist.

Al-Ḡunaid sagt: „*Ihlās* ist die Reinigung der Handlung von den Trübungen (*kudūrāt*).“

Al-Fuḍail sagt: „Ein Werk der Menschen wegen zu unterlassen ist Augendienerei, es der Menschen wegen zu verrichten ist *sirk* (Beigesellung); das *ihlās* besteht darin, daß Gott dich vor beiden bewahrt.“

Es heißt auch: „*Ihlās* bedeutet das ständige Achthaben (*murāqaba*) auf sich und das Vergessen aller Annehmlichkeiten (*ḥuḏūz*)“; das ist die vollkommene Erklärung.

Es gibt darüber noch viele andere Aussprüche, aber es hat keinen Zweck, viele Autoritäten anzuführen, wenn das Wesen der Sache klar ist. Die bündigste Erklärung ist die Erklärung des Herrn der ersten und letzten, des Hochgebenedeiten, der über das *ihlās* befragt, antwortete: „Daß du sagst: ‘Mein Herr, Gott!’ dann bei dem bleibst, was dir aufgetragen ist“, d. h. daß du nicht deinen sinnlichen Neigungen dienst, sondern deinem Herrn, und in deinem Dienste fort-

¹⁾ Weil darin sowohl das *rijaʾ* als auch die *ḥuḏūz* ausgeschlossen sind. (M.)

²⁾ Vgl. über die *ubūdīja* R. Hartmann, Das Sūfitum nach al-Ḳuschairi, S. 5 ff.

fährst, wie es dir aufgetragen ist. Das heißt soviel wie alles, was nicht Gott ist, aus dem Blickbereich (*mağrā 'l-naẓar*) zu entfernen, und das ist in Wahrheit das *ihlās*.

4. Über die verschiedenen Grade der Beimischungen und Mängel, welche die reine Absicht trüben.

Die Mängel, welche die reine Absicht beeinträchtigen, sind teils offenkundig, teils verborgen; einige sind trotz ihrer Offenkundigkeit nur geringfügig, andere trotz ihrer Verborgenheit sehr bedeutend. Die verschiedenen Grade der Verborgenheit und Offenkundigkeit werden nur durch Beispiele verstanden. Der offenkundigste Schädling der reinen Absicht ist die Augendienerei. Wir wollen davon ein Beispiel anführen.

[Erster Grad.] Der Teufel sucht dem Betenden in der Weise zu schaden, daß er, wenn dieser in reiner Absicht bei seinem Gebete weilt und es schauen Leute auf ihn oder es kommt jemand herein, zu ihm spricht: „Verrichte dein Gebet recht schön, damit dieser Anwesende dich als würdigen und frommen Mann betrachte und dich nicht geringschätze und Übles von dir rede!“ Die Folge ist, daß nun seine Glieder eine fromme Haltung einnehmen, seine Extremitäten sich nicht rühren und sein Gebet schön ausfällt. Das ist offenbare Augendienerei (Scheinheiligkeit), die auch den Anfängern unter den Lehrlingen (*murīdān*) nicht verborgen bleibt.

Zweiter Grad. Weiß der Lehrling über diese Schädigung Bescheid und ist er vor ihr auf der Hut, so daß er darin nicht mehr dem Teufel folgt und auf ihn achtet, sondern in seinem Gebet fortfährt wie früher, so stellt er ihm das Gute vor und spricht: „Du dienst als Muster und Vorbild, man schaut auf dich; von dem, was du tust, geht eine Wirkung aus, und andere machen es dir nach. So kommt dir auch der Lohn für ihre Werke zu, wenn du es gut machst, und die Strafe, wenn du es schlecht machst. Mach also dein Werk vor ihnen gut, vielleicht ahmen sie dich nach in der frommen Haltung (*luṣū'*) und der schönen Ausführung der religiösen Handlung.“ Das ist schwerer zu erkennen wie das erste, und mancher läßt sich dadurch täuschen, der durch das erste sich nicht täuschen läßt. Aber auch dies ist pure Augendienerei

und verdirbt die reine Absicht. Denn wenn er die fromme Haltung und die schöne Ausführung der gottesdienstlichen Handlung für ein so großes Gut hält, daß er es mit Rücksicht auf andere nicht unterlassen zu dürfen glaubt, warum hält er diese Unterlassung für sich selbst angebracht, wenn er allein ist? Der andere kann ihm doch nicht höher stehen als er sich selbst. Das ist also reiner Trug. Vorbild ist vielmehr derjenige, der in seinem Innern gerade ist, dessen Herz entflammt ist, so daß sein Licht auf andere überströmt; ihm wird dafür Lohn zuteil werden. Das hier aber ist eitel Heuchelei und Trug. Wer ihn zum Vorbild nimmt, der wird dafür belohnt, er selbst aber wird wegen seines Betruges zur Rechenschaft gezogen und dafür bestraft werden, daß er eine Eigenschaft zur Schau getragen, die er nicht besitzt.

Der dritte Grad — er ist noch feiner als die vorausgehenden — besteht darin, daß der Mensch sich selbst in dieser Hinsicht prüft und die List des Teufels bemerkt und weiß, daß es reine Augendienerei ist, für sich allein sich anders zu betragen¹⁾ als im Beisein von Menschen, und daß er auch weiß, die reine Absicht besteht darin, sein Gebet für sich allein ebenso zu verrichten wie in der Öffentlichkeit, und daß er sich vor sich selbst und seinem Herrn schämt, im Beisein seiner Geschöpfe eine frömmere Haltung einnehmen als er es sonst gewohnt ist; er nimmt sich daher, wenn er allein ist, zusammen, um sein Gebet recht schön zu verrichten, so wie er in der Öffentlichkeit es verrichtet haben will, und er betet dann auch in der Öffentlichkeit ebenso. Aber das ist gleichfalls versteckte Augendienerei. Denn er verrichtet sein Gebet für sich nur darum recht schön, damit es auch in der Öffentlichkeit schön sei; er macht also tatsächlich keinen Unterschied zwischen beiden, so daß ihn hier wie dort die Rücksicht auf die Geschöpfe leitet. Die reine Absicht ist aber dann vorhanden, wenn es ihm völlig einerlei ist, ob unvernünftige Tiere oder Menschen ihn beim Beten sehen. Der eben Beschriebene möchte nur nicht gern sein Gebet vor der Öffentlichkeit schlecht verrichten, andererseits schämt er sich vor sich selber, als Scheinheiliger sich zu benehmen; dem glaubt er nun dadurch

¹⁾ Es ist mit J. zu lesen: *muhālafā*; M. *muhāda'a*.

abhelfen zu können, daß er auch für sich allein ebenso betet wie in der Öffentlichkeit. Das¹⁾ ist aber verkehrt, sondern die Abhilfe besteht darin, daß er weder für sich noch in der Öffentlichkeit auf die Menschen achtet, so wie er auch nicht auf leblose Dinge achtet.¹⁾ Eine solche Person wird sowohl zu Hause wie in der Öffentlichkeit beherrscht von der Rücksicht auf die Menschen. Das ist so eine geheime List des Teufels.

Vierter Grad, noch feiner und verborgener. Es wird jemand von anderen beim Beten beobachtet. Der Teufel kann nicht zu ihm sagen: „Betrage dich recht fromm aus Rücksicht auf sie“; denn er weiß wohl, daß er diesen Kniff kennt. Darum sagt er zu ihm: „Denke an die Größe und Majestät Gottes und wer du bist, der vor ihm steht, und schäme dich, daß Gott auf dein Herz sieht, während er zerstreut ist.“ Er sammelt sich infolgedessen innerlich und nimmt äußerlich eine fromme Haltung an in der Meinung, daß solches wirklich reine Absicht sei, während es nichts wie Trug und Täuschung ist. Denn wenn seine fromme Haltung von der Betrachtung der göttlichen Majestät käme, so könnte er diese Erwägung auch, wenn er allein ist, anstellen, und sie wäre nicht gerade dann vorhanden, wenn andere Menschen da sind. Daß er von diesem Mangel frei ist, läßt sich daran erkennen, daß ihm dieser Gedanke beim Alleinsein ebenso vertraut ist wie in der Öffentlichkeit und daß die Gegenwart von anderen Menschen auf die Vergegenwärtigung dieses Gedankens ebensowenig von Einfluß ist wie die Gegenwart eines Tieres. So lange er bei seinem Verhalten einen Unterschied macht, ob ein Mensch oder ein Tier auf ihn sieht, steht er noch außerhalb der Reinheit des *ihlās*, innerlich beschmutzt mit dem versteckten Götzendienste der Augendienerei.

Diese Abgötterei ist im Menschenherzen verborgener als „der schwarzen Ameise Tritt in finsterner Nacht auf hartem Gestein“, wie es in der Tradition heißt. Nur der ist vor dem Teufel sicher, der genau zusieht und das Glück hat, von Gott behütet, begnadigt und geleitet zu werden; sonst geht der Teufel denen, die dem Dienste Gottes sich widmen, ständig zur

¹⁾ Fehlt bei M.; wohl Zusatz.

Seite, ohne einen Augenblick von ihnen abzulassen, um sie zur Angendiensterei zu verleiten in jeder einzelnen Betätigung, sogar im Schminken der Augen, im Schneiden des Schnurbartes, im Parfümieren am Freitag und im Tragen der Kleider. Diese Dinge sind zu bestimmten Zeiten Sunna,¹⁾ aber die Sinnlichkeit (*nafs*) hat daran eine geheime Befriedigung, weil sie die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich ziehen und die Natur sich daran gewöhnt hat. Da tritt nun der Teufel für diese Übungen ein²⁾ und spricht: „Das ist eine Sunna, die du nicht unterlassen darfst“, und so läßt sich das Herz innerlich dazu bestimmen, durch jene geheime innere Neigung, oder diese ist wenigstens beigemischt, und es trifft infolgedessen auf sie die Bestimmung *ihlās* nicht zu; denn was von all diesen Mängeln nicht frei ist, ist nicht „rein“ (*hālīs*). Ebenso verhält es sich mit dem, der sich zurückzieht in eine vielbesuchte, schmucke, schöngebaute Moschee, in der die Natur sich behaglich fühlt; der Teufel ermuntert ihn dazu und stellt ihm die vielen Vorzüge der „Zurückgezogenheit“ vor, während in Wirklichkeit das heimliche Motiv in seinem Innern das Behagen an der Form der Moschee ist und die Befriedigung, die seine Natur dabei genießt. Das zeigt sich darin, daß er mehr Neigung für die eine Moschee oder Örtlichkeit hat als für eine andere, weil die erstere schöner ist. All das ist eine Vermengung mit natürlichem Beiwerk und sinnlichem Schmutz und verdirbt das Wesen der reinen Absicht. So sind auch die fremden Bestandteile, die man dem reinen Golde beimengt, verschieden dem Grade nach, manchmal überwiegend, manchmal geringer, aber immerhin noch leicht erkennbar, manchmal aber so fein, daß nur ein gewiegter Münzkenner sie bemerkt; die Falschheit des Herzens dagegen, die List des Teufels und die Schlechtigkeit der sinnlichen Natur (*nafs*) sind viel versteckter und feiner. Deshalb heißt es: „Zwei Rak'as bei einem Wissenden sind besser als ein Jahr lang Gottesdienst bei einem Unwissenden“;³⁾ damit ist derjenige Wissende gemeint, der die feinen Mängel der Handlungen genau kennt, um sich von ihnen frei zu halten.

¹⁾ Eine nicht gebotene, aber empfohlene fromme Übung.

²⁾ M. *jad'ū*, J. *jad'ūhu* „fordert ihn auf“.

³⁾ Die Tradition wird auch in anderer Form überliefert.

Denn der Unwissende sieht bei den religiösen Handlungen nur auf das Äußere und läßt sich dadurch täuschen, so wie der Tölpel¹⁾ bei einem gefälschten Dinar auf die rote Farbe und die Rundung sieht, und er ist doch unecht und an sich wertlos, so daß ein Karat reines Gold, das ein Münzkenner begutachtet hat, besser ist als ein Dinar, den ein unverständiger Laie für gut befindet. Derselbe Unterschied besteht bei den religiösen Übungen, ja er ist noch viel bedeutender. Es ist unmöglich, alle Stellen, an denen in die verschiedenen Arten von Handlungen eine Schädigung eindringen kann, im einzelnen aufzuzählen. Man benutze die von uns angeführten Beispiele; dem Verständigen genügt ein wenig und er braucht nicht nicht viel, den Toren bringt auch das Viele nicht zum Ziel, es wäre daher unnütz, ins Einzelne zu gehen.

5. Wie die „gemischten“ Handlungen zu beurteilen sind und inwieweit sie eine Belohnung verdienen.

Wenn ein Werk nicht rein auf Gottes d. A. Antlitz gerichtet, sondern ihm Beiwerk von Augendienerei oder sinnlicher Ergötzung beigemischt ist, so sind die Meinungen darüber verschieden, ob ein solches Werk Lohn verdiene oder Strafe, oder überhaupt keines von beiden, so daß es für den betreffenden weder Verdienst noch Schuld wäre. Denn wenn jemand aus purer Scheinheiligkeit gehandelt hat, so ist es ganz gewiß für ihn eine Schuld, die Haß und Strafe nach sich zieht; das rein auf Gottes d. A. Angesicht gerichtete Werk hingegen hat Belohnung im Gefolge. Die Meinungsverschiedenheit besteht also nur in bezug auf das „gemischte“ Werk. Der Wortlaut der Traditionen deutet nun darauf hin, daß ihm kein Lohn zusteht, aber die Traditionen sind darin nicht widerspruchsfrei. Das Ergebnis, zu dem wir gekommen sind, — und Gott weiß, was richtig ist — ist, daß man die Stärke der jeweiligen Beweggründe zu betrachten hat. Wenn der übernatürliche (*dinî*) Beweggrund dem natürlichen (*nafsî*)

¹⁾ *savâdi*, eigentlich der Bewohner des *savâd*, der „schwarzen Erde“, d. h. Landbewohner, Bauer. Auch „Tölpel“ ist ja eigentlich „Dorfbewohner“.

gleich ist, so daß sie sich gegenseitig aufheben, so hat der betreffende weder Verdienst noch Schuld. Hat aber das Motiv der Augendienerei ein Übergewicht, so nützt das Werk nicht nur nichts, sondern es schadet auch und zieht Strafe nach sich. Allerdings ist die Strafe dabei geringer als bei einem Werke, das aus bloßer Augendienerei verrichtet wurde und dem keinerlei Annäherung an Gott beigemischt ist. Ist aber der Beweggrund der Annäherung gegenüber dem andern der stärkere, so kommt ihm eine Belohnung zu entsprechend dem Maß des Übergewichtes, den das übernatürliche Motiv besitzt, und zwar wegen des Gotteswortes (99 7, 8): „Wer Gutes getan im Gewicht eines Körnleins, der wird es sehen, und wer Böses getan im Gewicht eines Körnleins, der wird es sehen“ und des andern (4 44): „Gott wird nicht ein Körnlein Unrecht tun, und wenn da ist ein gutes Werk, so wird er es verdoppeln“. Das gute Streben darf also nicht verloren gehen. Ist dieses nun stärker als das Streben nach eitlem Ruhm, so schwindet von ihm das dem letzteren entsprechende Maß und es bleibt der Überschuß. Hatte aber die gute Absicht nicht das Übergewicht, so schwindet wenigstens ein Teil der Strafe, welche die schlechte Absicht nach sich zieht.

Die Erklärung ¹⁾ davon liegt darin, daß die Werke insofern auf das Herz eine Wirkung ausüben, als sie dessen Eigenschaften stärken. Nun ist das Motiv der Augendienerei etwas Verderbenbringendes, und dieses Verderbenbringende wird genährt und gekräftigt durch die ihm entsprechende Handlung, umgekehrt ist das gute Motiv etwas Heilbringendes, und auch dieses wird gekräftigt durch das entsprechende Handeln. Wenn nun die beiden einander entgegengesetzten Eigenschaften im Herzen zugleich vorhanden sind, so muß, wenn der Augendienerei entsprechend gehandelt wird, diese Eigenschaft wachsen, und umgekehrt die andere Eigenschaft, wenn das Werk entsprechend der Annäherung an Gott verrichtet wird. Da nun das eine verderbenbringend, das andere heilbringend ist, so müssen sich beide, wenn sie in gleichem Maße verstärkt

¹⁾ Es ist bezeichnend für die Art unseres Autors, daß er die eben vorgetragene rein mechanische Auffassung von Verdienst und Schuld nachträglich zu verinnerlichen und psychologisch zu motivieren bestrebt ist.

werden, gegenseitig aufheben. Das verhält sich ähnlich wie mit dem, der an Fieberhitze leidet, weil er etwas Schädliches genossen hat; nimmt er an kühlenden Arzneien soviel ein als der Kraft jenes schädlichen Elements entspricht, so ist es, wenn er sie beide genommen hat, als hätte er sie nicht genommen; war aber das eine Element stärker, so kann es nicht ohne Wirkung bleiben. Wie nun kein Körnchen an Speise, Trank und Arznei verloren geht, sondern notwendig auf den Körper wirkt gemäß der Anordnung Gottes, so geht auch kein Körnlein des Guten oder Bösen verloren, sondern es wirkt stets in der Weise, daß es das Herz glänzend oder schwarz macht, es Gott nahe bringt oder von ihm entfernt. Wenn also einer etwas tut, das ihn eine Spanne nahe bringt und eine Spanne entfernt, so bleibt er, wo er gewesen, und er hat weder Plus noch Minus. Bringt ihn aber eine Handlung um zwei Spannen näher und eine andere entfernt ihn um eine Spanne, so hat er ohne Zweifel eine Spanne gut. Deshalb sagt der hochgebenedeite Prophet: „Laß einer bösen Tat eine gute folgen, dann wird die erste ausgelöscht.“ Handelt es sich also um reine Augendienerei, so wird sie durch ein darauf folgendes reines *ihlās* getilgt. Wenn aber beide vereinigt sind, so müssen sie notwendigerweise mit einander streiten. Diese Auffassung findet ihre Bestätigung darin, daß nach dem Consensus der Gemeinde die Wallfahrt gültig und der Belohnung würdig ist, auch wenn man Handelsartikel mit sich führt, obwohl doch hier ein natürliches Interesse beigemischt ist. Man könnte freilich einwenden, der betreffende werde nur für die näch seiner Ankunft in Mekka vollbrachten Leistungen der Pilgerfahrt belohnt, sein Handel habe mit dieser nichts zu tun, sie sei also rein, der Nebenzweck betreffe nur den Hin- und Rückweg, für diesen empfangen er keinen Lohn, wenn er dabei Handelsgeschäfte bezweckte. Dem ist aber nicht so, sondern das Richtige ist folgendes: Wenn die Pilgerfahrt das hauptsächlichste Motiv war und der Handelszweck nur das „helfende“ und ¹⁾ „begleitende“, ²⁾ so geht auch die Reise selbst der Belohnung nicht verlustig. So wissen meiner Ansicht nach auch die Krieger, die gegen die Ungläubigen zu Felde ziehen, nicht, ob

¹⁾ *wal-safar* hinter *mu'in* ist bei M. zu tilgen.

²⁾ Vgl. oben S. 14f.

es sich um eine Gegend handelt, in der viele Beute zu erwarten steht, oder um eine solche, wo keine zu erwarten ist; man kann aber doch nicht sagen, die Kenntnis dieses Unterschiedes mache den Lohn für ihre kriegerische Betätigung ganz und gar hingefällig. Die rechte Ansicht ist vielmehr die: Wenn das eigentliche und wirksame Motiv die Erhöhung von Gottes d. A. Wort ist und das Verlangen nach Beute sich nur begleitend verhält, so wird dadurch die Belohnung nicht hingefällig. Freilich ist sein Lohn nicht gleich dem Lohne desjenigen, dessen Sinn überhaupt nicht die Beute berücksichtigt, denn diese Berücksichtigung ist ohne Zweifel ein Mangel.

Man könnte aber einwenden, daß doch die Schrift und die Traditionen darauf hinweisen, daß die Beimengung der Augendienerei den Lohn hingefällig macht und daß die Beimengung des Verlangens nach Beute, Handelsgewinn und den übrigen Glücksgütern (*huḏūz*) ungefähr dasselbe sei. So berichten Ṭā'ūs und andere von den Nachfolgern,¹⁾ daß jemand den hochgebenedeiten Propheten betreffs desjenigen fragte, der Gutes tut — oder sagte er, Almosen gibt — und dafür sowohl gelobt als auch belohnt werden möchte. Er wußte ihm nicht zu antworten, bis die Offenbarung kam (Sūra 18 110): „Und wer da hofft, seinen Herrn zu sehen, der wirke ein rechtschaffen Werk und geselle dem Dienst seines Herrn keinen andern bei.“ Jener erstrebte aber zugleich (jenseitigen) Lohn und Menschenlob. Folglich hat er nach dieser Koranstelle keine Hoffnung „seinen Herrn zu sehen“. — Ferner berichtet Mu'ād [b. Ġabal] vom hochgebenedeiten Propheten den Ausspruch: „Auch die geringste Augendienerei ist Götzendienst“; und nach Abū Huraira sagte der hochgebenedeite Prophet: „Zu dem, der bei seinem Tun Götzendienst getrieben hat, wird gesagt werden: Nimm deinen Lohn von dem, für den du gearbeitet hast.“ — Von 'Ibāda [b. al-Šāmit] wird überliefert, daß Gott d. A. spricht: „Ich brauche am allerwenigsten einen Genossen. Wenn also jemand ein Werk verrichtet und mir einen anderen beigesellt so lasse ich meinen Anteil meinem Genossen.“ — Abū Mūsā [al Aš'arī]²⁾ berichtet, daß ein Araber

¹⁾ Gemeint sind die Nachfolger der „Genossen“ des Propheten.

²⁾ Statthalter von Baṣra und Kūfa, gest. 52 (672). Vgl. Enzykl. des Islam I, 499.

zum hochgebenedeiten Propheten kam und zu ihm sprach: „Bote Gottes, der eine streitet aus Kampflust, der andere aus Tapferkeit, der dritte, damit er als Kämpfer für die heilige Sache gelte.“¹⁾ Der hochgebenedeite Prophet antwortete: „Wer dafür kämpft, daß Gottes Wort erhöht werde, der kämpft für die heilige Sache.“ — Und der selige ‘Omar sagte: „Ihr sagt, der und der ist den Heldentod gestorben, und vielleicht hat er die beiden Seiten seines Reittieres mit Silber angefüllt.“ — Der selige Ibn Mas‘ūd berichtet schließlich vom hochgebenedeiten Propheten den Ausspruch: „Wer die Hidschra macht, um etwas von der Welt zu erlangen, der soll es haben.“

Dem gegenüber erwidern wir folgendes: Die aufgeführten Traditionen widersprechen nicht unseren Ausführungen, sondern sie beziehen sich nur auf solche, die bei ihrem Tun ausschließlich Weltliches suchen wie in dem Ausspruch: „Wer die Hidschra macht, um etwas von der Welt zu erlangen“, oder bei denen dies wenigstens das Hauptbestreben ist. Wir haben bereits ausgeführt, daß solches Sünde und Verfehlung ist, nicht als ob das Streben nach weltlichen Dingen überhaupt unerlaubt wäre, unerlaubt ist vielmehr, sie zu erstreben durch religiöse Handlungen, weil darin Augendienerei liegt und der Dienst Gottes d. A. dadurch verkehrt wird. Der Ausdruck *sirk* (Beigesellung, Götzendienst) gilt, wo er im Koran vorkommt, nur für das Gleichsein. Wir haben aber bereits dargelegt, daß, wenn beide Bestrebungen gleich sind, sie einander aufheben, so daß der betreffende weder Verdienst noch Schuld und auch keinen Lohn zu erhoffen hat; außerdem ist der Mensch bei der Beigesellung ständig in Gefahr, da er nicht weiß, welche Seite bei seinem Streben das Übergewicht hat und ob er nicht vielleicht Züchtigung verdient. Deshalb sagt Gott d. A. (Sura 18 110): „Und wer da hofft, seinen Herrn zu sehen, der wirke ein rechtschaffen Werk und geselle dem Dienste seines Herrn keinen anderen bei.“ Das heißt, es besteht keine Hoffnung, zu Gott d. A. zu kommen, mit der Beigesellung, bei der im günstigsten Falle beide Seiten einander aufheben.²⁾ Man kann ferner sagen: Die Stufe des Martyriums wird nur

¹⁾ Zu ergänzen: „Wer kämpft nun wirklich für die heilige Sache?“

²⁾ *allatı ahsan ahwālihā al-tasāquf.*

erreicht durch die reine Absicht beim Kämpfen. Aber es geht nicht an, zu sagen: Wenn jemand, den ein religiöser Beweggrund lediglich zum Kämpfen angetrieben hat, auch wenn keine Beute in Aussicht steht, und er bekommt dann die Möglichkeit, gegen zwei Scharen von Ungläubigen zu kämpfen, eine reiche und eine arme, und er entscheidet sich für die reiche, wegen der Erhöhung von Gottes Wort und wegen der Beute, so gebühre ihm für den Kampf gar kein Lohn. Gott bewahre, daß die Sache so sei! Das wäre eine Schädigung der Religion und müßte die Gläubigen¹⁾ zur Verzweiflung bringen. Denn von dergleichen „begleitenden“ Nebenabsichten ist der Mensch doch nur ganz selten frei. Sie bewirken wohl eine Verminderung der Belohnung, aber sie machen diese keineswegs zu nichts.²⁾ Allerdings schwebt der Mensch dabei in großer Gefahr, denn er meint manchmal, der stärkere Beweggrund sei die Annäherung an Gott, und das Übergewicht hat bei ihm tatsächlich ein sinnliches Gut. Es sind das Dinge, die äußerst schwer zu erkennen sind. Die Belohnung erfolgt nur auf Grund der reinen Absicht, nur selten ist sich aber der Mensch der reinen Absicht gewiß, auch wenn er noch so sehr auf der Hut ist. Deshalb muß er, auch wenn er sich alle Mühe gegeben hat, zweifeln, ob er angenommen oder verworfen wird, und fürchten, daß seine religiöse Handlung einen Mangel enthält, so daß er mehr Strafe als Belohnung verdient. So fürchteten sich die Einsichtigen und so muß jeder Einsichtige sich fürchten. Deshalb sagt Sufjān: „Ich verlasse mich nicht darauf, wie mein Werk äußerlich beschaffen ist.“ Und ‘Abd al-‘Azīz b. abī Dā‘ūd³⁾ sagte: „Ich wohne sechzig Jahre neben diesem Hause und habe sechzimal die Pilgerfahrt gemacht und kein Werk für Gott verrichtet, ohne von mir Rechen-

¹⁾ Im Texte „die Muslime“. Offenbar hat aber „Muslim“ ähnlich wie „Jid“ im Jüdisch-Deutschen oder „christiano“ im Italienischen manchmal die ganz allgemeine Bedeutung „Mann“ oder „Mensch“. Vgl. auch oben S. 26 Mitte und 48.

²⁾ Unser Autor nimmt in dieser Frage, wie M. bemerkt, eine mittlere Stellung ein. Die rigorose Richtung (*man ihtārū l-ašadd wal-ašagg*), welcher z. B. al-Ḥārit al-Muḥāsibī angehört, will in einem solchem Fall jede Belohnung ausgeschlossen wissen; die laxe Richtung dagegen (*man ihtārū l-aḥaff*) läßt die volle Belohnung eintreten, ohne Rücksicht auf das *riyā’*.

³⁾ Gest. 159 (775/76). (M.)

schafft zu fordern, aber immer fand ich den Anteil des Teufels größer als den Anteil Gottes, möge es mir wenigstens nicht als Schuld angerechnet werden.“¹⁾ Trotzdem darf man aus Furcht vor der Unvollkommenheit²⁾ ein Werk nicht ganz und gar unterlassen, denn darauf hat es der Teufel letzten Endes bei einem abgesehen. Es ist freilich notwendig, daß die reine Absicht nicht fehle; wenn aber das Werk ganz unterlassen wird, so ist sowohl dieses als auch die reine Absicht verloren.

So wird erzählt, daß dem Abū Saʿīd al-Harrāz³⁾ ein Faqīr⁴⁾ diene und tüchtig war in seiner Arbeit. Als nun Abū Saʿīd eines Tages über die reine Absicht bei den Werken geredet hatte, fing der Faqīr an, bei jeder Handlung sein Herz zu prüfen und eine reine Absicht bei sich zu suchen. Er konnte daher gar nichts mehr zur Ausführung bringen. Als der Meister sich dadurch geschädigt sah und ihn darüber fragte, berichtete er ihm, wie er von sich eine wirkliche reine Absicht verlange, und weil er bei den meisten Handlungen keine solche finden könne, lasse er sie bleiben. „Das darfst du nicht tun,“ erwiderte ihm Abū Saʿīd, „denn die reine Absicht soll das Handeln nicht beseitigen. Verrichte also dein Werk und bemühe dich um die Erlangung einer reinen Absicht! Ich habe nicht zu dir gesagt: unterlasse das Werk, sondern ich habe nur gesagt: läutere das Werk.“

So sagt auch al-Fuḍail: „Ein Werk der Menschen wegen zu unterlassen ist Augendienerei, und es der Menschen wegen zu tun ist Abgötterei (*širk*).“

¹⁾ Wörtlich: „Möge es mir weder Schuld noch Verdienst sein. Vgl. oben S. 50.

²⁾ M. hat noch „und Augendienerei“.

³⁾ Gest. 277 (890) oder 286 (899). Vgl. *Kašf*, S. 143.

⁴⁾ Hier wohl gleichbedeutend mit „Asket“. Vgl. Enzykl. des Islam II, 48.

Drittes Kapitel.

Die Wahrhaftigkeit, ihr hoher Wert und ihr Wesen.

1. Der hohe Wert der Wahrhaftigkeit.

Gott d. A. sagt (Sūra 33 23): „Männer, welche wahrhaftig waren (*ṣadaqū*) in dem, was sie Gott gelobt.“

Der hochgebenedeite Prophet sagt: „Die Wahrhaftigkeit führt zur Vollkommenheit (*birr*) und die Vollkommenheit führt ins Paradies, und der Mensch ist wahrhaftig, bis er bei Gott als *Ṣiddīq* angeschrieben wird; die Lüge dagegen führt zu Sünden, und die Sünden führen in die Hölle, und der Mensch lügt solange, bis er bei Gott als Lügner angeschrieben wird.“

Die Vortrefflichkeit der Wahrhaftigkeit (*ṣidq*) ergibt sich zur Genüge daraus, daß davon *Ṣiddīq*¹⁾ abgeleitet wird, und Gott d. A. bezeichnet damit in besonders lobender Weise die Propheten, indem er sagt (Sūra 19 42): „Und gedenke im Buche Abrahams, er war ein *Ṣiddīq*, ein Prophet“ (19 42). „Und gedenke im Buche Ismaels, er war wahrhaftig (*ṣādiq*) in seinem Versprechen, und er war ein Gesandter und ein Prophet“ (19 55). „Und gedenke im Buche des Idrīs,²⁾ er war ein *Ṣiddīq*, ein Prophet“ (19 57).

Ibn 'Abbās sagt: „Wenn einer vier Dinge besitzt, so hat er gewonnen. Es sind dies: Wahrhaftigkeit, Schamgefühl, guter Charakter und Dankbarkeit.“

¹⁾ *Siddīq* ist in Wirklichkeit sicherlich das hebräisch-aramäische *Ṣaddīq*, es wurde aber im Arabischen, der Bedeutung der Wurzel *ṣdq* entsprechend, als der „ganz Wahrhaftige“ gedeutet.

²⁾ Vgl. Enzykl. des Islam II.

Biṣr b. al-Ḥarīṭ¹⁾ sagt: „Wer in Aufrichtigkeit mit Gott verkehrt, der zieht sich vor den Menschen zurück.“

Abū 'Abd Allāh al-Ramlī erzählt: „Ich sah im Schlafe den Mansūr al-Dinawarī und fragte ihn: 'Was hat Gott mit dir gemacht?' 'Er hat mir verziehen,' antwortete er, 'und mich begnadigt und mir gegeben, was ich nicht erhoffte.' 'Was ist das Beste,' fragte ich weiter, 'was der Mensch Gott d. A. bieten kann?' 'Die Wahrhaftigkeit,' antwortete er, 'und das Schlimmste, was er ihm bieten kann, ist die Lüge.'“

Abū Sulaiman [al-Dārānī] sagt: „Mache die Wahrhaftigkeit zu deinem Reittier, den Augenblick (*waqt*)²⁾ zu deinem Schwert und Gott d. A. zum Ziel deines Strebens.“

Als jemand den Ḥakīm³⁾ fragte: „Was verstehst du unter wahrhaftig,“ antwortete er: „Wenn du wahrhaftig wärest, würdest du die Wahrhaftigen kennen.“

Von Muḥammed b. 'Alī al-Kattānī [322 = 933-34] wird der Ausspruch berichtet: „Wir fanden die Religion Gottes d. A. gebaut auf drei Säulen, das Gute, die Wahrhaftigkeit und die Gerechtigkeit, das Gute betrifft die Glieder, die Gerechtigkeit das Herz und die Wahrhaftigkeit den Intellekt.“

Al-Nūrī⁴⁾ sagte über das Gotteswort (39 61): „Und am Tage der Auferstehung wirst du diejenigen, welche wider Gott lügen, sehen mit geschwärtzen Gesichtern“ folgendes: „Das sind jene, die behaupteten, Gott zu lieben, aber nicht wahrhaftig waren.“

Gott hat dem David, gebenedeit sei er, geoffenbart: „Wer mir gegenüber wahrhaftig ist in seinem Innern, David, gegen den bin ich wahrhaftig vor den Menschen.“

In einer Versammlung des Abū Bekr al-Šiblī schrie einmal ein Mann laut auf und sprang in den Tigris.⁵⁾ Da sagte

¹⁾ al-Ḥāfī (der Barfüßler), gest. 226 (541) oder 227, vgl. Enzykl. des Islam I, 762.

²⁾ Vgl. über diesen Terminus besonders al-Huǧwīrī, *Kaṣf*, S. 367 ff.

³⁾ Gemeint ist wohl Ḥakīm b. 'Alī b. al-Ḥusain al-Sīrgānī, vgl. *Kaṣf* S. 173.

⁴⁾ So M. Gemeint ist Abū 'l-Ḥasan Aḥmed b. Muḥammed al-Nūrī, gest. 397 (909); vgl. *Kaṣf*, S. 130. Andere Lesart: al-Ṭaurī.

⁵⁾ Der Mann war von einem religiösen „Zustand“ (*ḥāl*) ergriffen oder gab solches vor.

al-Šiblī: „Wenn er wahrhaftig ist, wird Gott d. A. ihn retten, wie er Moses, den Gebenedeiten, gerettet hat; wenn er aber ein Schwindler ist, so wird er ihn ertränken, wie er den Pharao ertränkte.“

Die Rechtsgelehrten und Theologen lehren einstimmig, daß in drei Dingen, wenn sie echt sind, das Heil liegt, daß aber keines vollkommen ist ohne die beiden andern; es sind das: der von Neuerung und Sondermeinung (*hawā*) freie Glaube (*islām*), die Wahrhaftigkeit gegen Gott im Handeln und gesetzmäßige Nahrung.

Wahb b. Munabbih [al-Jamānī] sagt: Ich fand auf der Lade der Tora 22 Worte,¹⁾ welche die frommen Israeliten bei ihren Zusammenkünften vorlasen und mit einander studierten:

1. Der nützlichste Schatz ist das Wissen (*ilm*).
2. Das ergiebigste Vermögen ist das *hilm*.²⁾
3. Der niedrigste Zustand ist der Zorn.
4. Der schönste Genosse ist die Arbeit.
5. Der häßlichste Begleiter ist die Unwissenheit.
6. Der höchste Adel ist die Gottesfurcht.³⁾
7. Die höchste Freigebigkeit ist das Aufgeben der Leidenschaft.
8. Die vorzüglichste Betätigung ist das Denken (*fikr*).⁴⁾
9. Die schönste Handlung ist das Durchhalten (*ṣabr*).
10. Die schimpflichste Untugend ist der Hochmut.
11. Die mildeste Arznei ist die Güte.
12. Die schmerzlichste Krankheit ist die Dummheit.⁵⁾

¹⁾ Der Anlaß für die Anführung dieser Liste von komparativischen (*af'alu-*) Sprüchwörtern liegt in Nr. 14. Die Zahl 22 ist die der Buchstaben des Alphabets.

²⁾ Eine Analyse dieses spezifisch arabischen Ideals, für das wir in unseren Sprachen keine adäquate Bezeichnung haben, siehe bei Lammens, *Le Berceau de l'Islam*, S. 214 ff. und desselben Verfassers *Mo'awia*, S. 66—108. Es ist ein würdevolles, mit geistiger Gewandtheit gepaartes Auftreten, vielleicht am nächsten kommend der griechischen *σωφροσύνη*. Vgl. auch Goldziher, *Mohammedanische Studien I*, 221.

³⁾ Vgl. Nr. 26 der 100 Sprüche 'Alī's.

⁴⁾ Die aristotelische *θεωρία*, *contemplatio*. Vgl. *Eth. Nicom. X*, 7: *καταίστη τε γὰρ αὐτὴ ἐστὶν ἡ ἐνέργεια*.

⁵⁾ Vgl. Nr. 31 und 32 der 100 Sprüche 'Alī's. Dieselbe Form weisen auch auf die Sprüche 27—30 und 80—84.

13. Der glaubwürdigste Bote ist die Wahrheit.
14. Der überzeugendste Beweis ist die Wahrhaftigkeit.
15. Die niedrigste Armut ist die Habsucht.
16. Der unglücklichste Reiche ist der Zusammenscharrer.
17. Das beste Leben ist die Gesundheit.
18. Die gestündeste Lebensweise ist die Enthaltbarkeit.
19. Die schönste Religionübung ist die demütige Haltung.
20. Die beste Askese ist die Zufriedenheit.
21. Der beste Wächter ist das Schweigen.
22. Der nächste Abwesende ist der Tod.

Muḥammed b. Sa'īd al-Marwazī sagt: „Wenn du Gott in Wahrhaftigkeit suchst, so gibt dir Gott d. A. einen Spiegel in deine Hand, damit du alle Wunder dieser und der andern Welt erblickst.“

Abu Bekr al-Warrāq¹⁾ sagt: „Achte auf die Wahrhaftigkeit gegenüber Gott d. A. und auf die Güte gegenüber den Menschen.“

Als man Dū 'l-Nūn²⁾ fragte: „Gibt es eine Möglichkeit für den Menschen, seine Angelegenheiten recht zu gestalten“, antwortete er:

„Wir sind ob unserer Sünden verwirrt, so wollen wir nach Wahrhaftigkeit streben, soweit es möglich. Die Forderungen der Sinnlichkeit zu erfüllen ist leicht für uns, ihr zu widerstehen ist schwer für uns.“

Als Sahl [al-Tustarī] gefragt wurde: „Was ist die Hauptsache bei dieser Aufgabe, die wir haben?“³⁾ antwortete er: „Die Wahrhaftigkeit, die Freigebigkeit und der Mut.“ „Und weiter?“ fragte man. „Die Gottesfurcht, die Scham und gesetzmäßige Nahrung,“ antwortete er.

Ibn 'Abbās berichtet, daß der hochgebenedeite Prophet, über die Vollkommenheit befragt, antwortete: „Die Wahrheit reden und mit Wahrhaftigkeit handeln.“

* Al-Ġunaid erklärt das Gotteswort (Sūra 33 8): „Damit er die Wahrhaftigen nach ihrer Wahrhaftigkeit befrage“, wie

¹⁾ Vgl. *Kašf al-maḥjūb*, S. 142 f.

²⁾ Gest. 245 (860) in Gizeh bei Kairo. Vgl. Enzykl. des Islam I, 1004.

³⁾ Nämlich die Vollkommenheit zu erreichen.

folgt: „Er befragt die ihrer Meinung nach Wahrhaftigen über ihre Wahrhaftigkeit, wie Gott sie ansieht, und das ist eine gefährliche Sache.“

2. Wesen der Wahrhaftigkeit, ihre Bedeutung und ihre Stufen.

Das Wort Wahrhaftigkeit wird in sechsfacher Bedeutung gebraucht: 1. für die Wahrhaftigkeit im Reden, 2. in der Intention und im Willen, 3. im Entschluß, 4. in der Ausführung des Entschlusses, 5. im Handeln, 6. in der richtigen Innehaltung aller religiösen „Stufen“ (*maqāmāt*). Wem also die Wahrhaftigkeit in all diesen Bedeutungen zukommt, der ist ein *Siddīq*, denn dieses Wort drückt einen besonders hohen Grad der Wahrhaftigkeit aus. Diese¹⁾ hat ferner verschiedene Grade; wer an einem der genannten sechs einen Anteil hat, der ist wahrhaftig in bezug auf das, worin seine Wahrhaftigkeit sich betätigt.

Die erste Wahrhaftigkeit ist die der **Zunge**. Sie erstreckt sich nur auf die Aussagen oder auf das, was eine Aussage einschließt oder auf eine solche hinweist. Die Aussage bezieht sich entweder auf die Vergangenheit oder die Zukunft, und hierher gehört auch das Erfüllen oder Nichterfüllen des Versprechens. Jeder Mensch muß auf seine Worte achten und darf nur mit Wahrhaftigkeit reden. Das ist die bekannteste und geläufigste Art der Wahrhaftigkeit. Wer also seine Zunge davor bewahrt, die Dinge anders darzustellen als sie sind, der ist wahrhaftig. Diese Wahrhaftigkeit enthält ein Doppeltes:²⁾

Erstens die Vermeidung der Zweideutigkeiten (*ma'ārīd*), von denen es heißt:³⁾ „Die Zweideutigkeiten bieten einen Ausweg (*mandāḥa*) vor der Lüge.“ Sie stehen nämlich auf derselben Stufe wie die Lüge, denn das an der Lüge Verpönte ist, die Sache anders darzustellen als sie in sich ist, außer es liegt eine Notwendigkeit dazu vor und es wird unter

1) J. *hum* „sie“, M. *huwa* „er“, d. h. *al-sīdīq*.

2) Eigentlich: „zwei Vollkommenheiten“ (*kamālānī*).

3) In einer auch von al-Buḥārī in sein Traditionswerk aufgenommenen Tradition, *kitāb al-adab*, Nr. 106, ed. Krehl-Juynboll IV, 161 13.

gewissen Umständen durch das Gemeinwohl (*maṣlahā*) gefordert, ferner bei der Erziehung der Kinder und Frauen und dergleichen, und wenn es sich darum handelt, ein Unrecht zu verhüten, oder im Kampf mit den Feinden und um zu verhüten, daß sie hinter die Geheimnisse des Königs kommen. In solchen Notlagen besteht die Wahrhaftigkeit darin, daß man für Gott so rede, wie es das Recht befiehlt und die Religion erfordert. Wer so redet, der ist wahrhaftig, auch wenn seine Rede die Sache anders darstellt, als sie ist. Denn die Wahrhaftigkeit ist nicht Selbstzweck, sondern sie soll auf das, was recht ist, hinweisen und dazu antreiben. Man muß also nicht auf die Form, sondern auf den Sinn sehen. In einem solchen Fall darf man daher allerdings zu Zweideutigkeiten greifen, sofern das möglich ist.¹⁾ So pflegte der hochgebenedeite Prophet, wenn er irgend wohin reiste, sich zu verkleiden, damit nicht die Nachricht davon zu den Feinden gelange und man ihm nachstelle. Solches ist in keiner Weise Lüge. Auch sagt der hochgebenedeite Prophet: „Der ist kein Lügner, der zwischen zweien Frieden stiftet und dabei Gutes redet und Gutes berichtet.“²⁾ Für drei Fälle hat er erlaubt, dem Nutzen gemäß zu reden: „Wenn jemand zwei Menschen versöhnen will, wenn einer zwei Frauen hat³⁾ und wenn es sich um kriegerische Interessen handelt.“ Die Wahrhaftigkeit liegt hier in der Intention, man betrachtet also hier nur die Wahrhaftigkeit der Intention und die gute Absicht. Wenn der Zweck gut ist und die Absicht wahrhaftig und sein Wille sich nur auf das Gute richtet, so ist der Betreffende wahrhaftig, wie er auch sich ausdrücken möge. Die Zweideutigkeit dabei ist aber besser. Wie solches geschehen kann, ersieht man aus folgender Geschichte: Es wurde jemand von einem Übeltäter gesucht, als

¹⁾ Auch im 24. Buch (M. VII, 522) führt der Verfasser aus, daß die Lüge nicht um ihrer selbst willen unerlaubt ist, sondern nur wegen des Schadens, der für den Belogenen oder einen Dritten daraus erwächst. Die Lüge kann sogar geboten sein, wenn der Belogene oder ein Dritter dadurch vor einem schweren Schaden bewahrt werden kann.

²⁾ Die Texte bieten die IV. Form: *annā*, dagegen die *Nihāja* des Ibn al-Aṭīr (IV, 175) *namā*, erklärt durch *ballajā*.

³⁾ Nach einem andern Bericht: „Wenn einer mit seiner Frau redet, (um sie willfährig zu machen).“

er in seinem Hause sich befand. Da sagte er zu seiner Frau: „Zeichne mit deinem Finger einen Kreis, lege deinen Finger auf den Kreis und sprich: ‘er ist nicht hier.’“ Auf diese Weise vermied er die Lüge und lenkte den Übeltäter von sich ab. Seine Rede war wahrhaftig, und doch besagte sie, daß er nicht im Hause sei.¹⁾

Die erste Vollkommenheit der Rede besteht also darin, sich vor ausdrücklicher Unwahrheit zu hüten und auch vor Restriktionen, außer im Notfall. Die zweite besteht darin, daß man die Wahrhaftigkeit auch in den Worten beobachte, mit denen man zu Gott redet, so z. B. in dem Koranvers (6 79): „Ich richte mein Antlitz zu dem, der Himmel und Erde geschaffen hat.“ Denn wenn jemandes Herz von Gott d. A. abgewendet und mit weltlichen Wünschen und Begierden beschäftigt ist, so ist das Lüge. Desgleichen in dem Vers (1 4): „Dir dienen wir und Dich rufen wir um Hilfe an“;²⁾ oder (19 31): „Ich bin Gottes Diener.“³⁾ Denn wenn einer nicht das Wesen der „Dienerschaft“ besitzt und außer Gott ein anderes Ziel hat, so ist seine Rede nicht wahrhaftig, und wenn er am jüngsten Tage Rechenschaft ablegen muß über die Wahrhaftigkeit des von ihm ausgesprochenen Satzes: ‘Ich bin Gottes Diener’, so kann er keine richtige Erklärung geben; wenn er nämlich ein Diener seiner selbst oder der Welt oder seiner Leidenschaften ist, so ist er nicht wahrhaftig in seiner Rede. Denn der Mensch ist der Diener von all dem, dem er wirklich dient,⁴⁾ wie Jesus der Gebenedeite sagt: „O ihr Diener der Welt.“ Und unser Prophet, hochgebenedeit sei er, sagt: „Verflucht sei der Diener des Dīnārs und der Diener des

¹⁾ Es sei ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß unser Autor eine derartige Zweideutigkeit oder *restrictio mentalis* nur solchen gegenüber für statthaft hält, die kein Anrecht auf die Wahrheit haben, denen gegenüber somit auch die offene Unwahrheit erlaubt wäre. Befremdlich ist nur, daß er da überhaupt noch jene Restriktionen empfehlen zu müssen glaubt. Es ist das offenbar eine Inkonsequenz seiner Theorie.

²⁾ Der zweite Teil fehlt bei J.

³⁾ Hier im Munde Jesu. Sūra 72 19 wird Muḥammed mit diesem Namen (*‘Abd Allāh*) bezeichnet. Er ist nach M. überhaupt der einzige, dem er im wirklichen Sinne zukommt, alle übrigen Menschen können nur im übertragenen Sinne so genannt werden.

⁴⁾ J. *taqajjada*, M. *ta’abbada*. — Vgl. Röm. 6 16, 2. Petr. 2 19. [Hülscher.]

Dirhems, der Diener des Mantels und der Diener des Hemdes.“ Jeder, der mit seinem Herzen einer Sache dient, heißt deren Diener, der rechte Diener Gottes aber ist derjenige, der fürs erste von allem, was nicht Gott ist, entledigt und vollkommen frei geworden ist. Wenn diese Freiheit vorausgegangen ist, so wird das Herz aufnahmefähig und es kehrt darin ein die Dienstbarkeit (*‘abudija*) gegen Gott. Sie beschäftigt ihn mit Gott und der Liebe zu ihm und nimmt ihn innerlich und äußerlich in Anspruch durch seinen Dienst, so daß er nichts will außer Gott d. A. Dann steigt ein solcher manchmal auf zu einer höheren Stufe, diese heißt „Freiheit“ und besteht darin, daß er auch des Willens auf Gott entledigt wird, insofern er Gott ist,¹⁾ und sich mit dem begnügt, was Gott für ihn will, sei es Annäherung oder Entfernung, so daß sein Wille im Willen Gottes d. A. aufgeht. Ein solcher Diener ist aller Dinge ledig außer Gott und ist frei geworden, dann wird er auch seiner selbst ledig und noch einmal frei, er verliert sich selbst und existiert nur noch für seinen Herrn und Gebieter; wenn er ihn bewegt, so bewegt er sich, und wenn er ihn ruhen läßt, so bleibt er in Ruhe, und wenn er ihn prüft, so ist er es zufrieden, er hat nicht mehr die Möglichkeit, etwas zu verlangen, sich einer Sache zu- oder von ihr abzuwenden, sondern er ist in Gottes Hand wie der Leichnam in der Hand des Leichenwäschers.²⁾ Das ist die höchste Wahrhaftigkeit in der „Dienstbarkeit“ gegen Gott d. A.³⁾ Der wirkliche Diener ist also derjenige, dessen Sein nicht ihm selbst, sondern seinem Herrn gehört, das ist die Stufe der *Ṣiddiqān* (der ganz Wahrhaftigen). Die Freiheit von dem, was nicht Gott ist, kennzeichnet die verschiedenen Stufen der Wahrhaftigen, und darnach kommt die eigentliche „Dienstbarkeit“ (*‘abūdija*) gegen Gott d. A.; wer aber noch davor sich befindet,⁴⁾ verdient nicht *Ṣādiq* oder *Ṣiddiq* genannt zu werden. Das ist also mit der Wahrhaftigkeit im Reden gemeint.

¹⁾ *huwa*, M. *huwa huwa*.

²⁾ Später wird dieses Bild auch vom Verhältnis des Novizen zum Meister gebraucht. Vgl. Goldziher, Vorlesungen über den Islam, S. 190 f.

³⁾ *illāhi tā‘ala* fehlt bei M.

⁴⁾ d. i. wer jene Freiheit noch nicht erreicht hat.

Die zweite Wahrhaftigkeit, nämlich die in der **Absicht** und dem **Willen**, fällt zusammen mit dem *ihlās*, welches darin besteht, daß man in seinem Tun und Lassen von keinem anderen Motiv bestimmt wird als von Gott d. A. Wenn nämlich hierbei ein natürliches Interesse mit im Spiele ist, so wird die Wahrhaftigkeit der Absicht aufgehoben und man kann den betreffenden Lügner¹⁾ nennen entsprechend der Tradition von den dreien, die wir im Abschnitt über den hohen Wert der reinen Absicht angeführt haben,²⁾ wo der Gelehrte gefragt wird, was er mit seinem Wissen gemacht habe, und er antwortet: „Das und das“, und Gott d. A. entgegnet: „Du lügst, du hast vielmehr gewollt, daß man sage: der und der ist ein Gelehrter“; er nennt ihn nämlich nicht deswegen Lügner, weil er nicht so getan hätte,³⁾ sondern wegen seines Willens und seiner Absicht. — Ein anderer⁴⁾ sagt: „Die Wahrhaftigkeit ist die Richtigkeit des *tauḥīd* (Einsmachens) im Streben.“ — So ist auch das Gotteswort (63 1) zu verstehen: „Und Gott bezeugt, daß die Heuchler Lügner sind.“ Sie hatten wohl gesagt: „Du bist der Gesandte Gottes“ (63 1), und das ist richtig, aber Gott nennt sie dennoch Lügner, nicht um dessen willen, was sie mit der Zunge redeten, sondern um dessen willen, was sie im Herzen verbargen; das Wort „Lügner“ bezieht sich also auf die (subjektive) Aussage. Jener Satz enthält nämlich nach der Lage der Dinge eine Aussage, denn der Sprechende bringt zum Ausdruck, daß er das glaubt, was er sagt. Er lügt⁵⁾ folglich in dem, was er nach der Lage der Dinge als seine innere Überzeugung ausgibt; darum also wird er Lügner genannt⁵⁾ und nicht wegen des Inhalts seiner Aussage. So fällt demnach eine der Bedeutungen der Wahrhaftigkeit mit der Reinheit der Absicht zusammen, dem *ihlās*. Jeder Wahrhaftige ist also notwendigerweise auch ein *muhliṣ*.

Die **dritte** Art von Wahrhaftigkeit ist die Wahrhaftigkeit des **Vorsatzes**. Der Mensch faßt bisweilen einen Vorsatz,

1) M. falsch *ṣādiqan* „wahrhaftig“.

2) Oben S. 46.

3) Wörtlich: „und sagt zu ihm nicht: ‘Du hast es nicht getan.’“

4) Nach al-Quṣairī (*Risāla*, S. 97 19) ist es al-Wāsiṭī. Vgl. *Kaṣf*, S. 154.

5) Ob man *kaḍaba* „er lügt“ oder *kudḍiba* „er wird Lügner genannt“ liest, ist für den Sinn unwesentlich.

etwas zu tun, und sagt z. B. bei sich selbst: „Wenn Gott mir Vermögen verleiht, so werde ich es ganz oder zur Hälfte als Almosen spenden“ oder „wenn ich im Kampfe für die heilige Sache einem Feind begegne, so will ich ihn rücksichtslos bekämpfen, und ich mache mir nichts daraus, auch wenn ich dabei unkomme.“ oder „wenn mir Gott d. A. ein Amt gibt, so will ich es gerecht verwalten und Gott d. A. nicht durch Ungerechtigkeit und Parteilichkeit beleidigen.“ Diesen Entschluß findet er manchmal bei sich als einen kräftigen, entschiedenen und wahrhaften Entschluß, manchmal aber gibt es darin eine gewisse Unentschiedenheit, ein Schwanken und eine Schwäche, die der Wahrhaftigkeit des Entschlusses entgegensteht. Wahrhaftigkeit bedeutet hier Kraft und Vollkommenheit, wie man sagt: der und der hat einen „wahrhaften“ Appetit, und dieser Kranke hat einen täuschenden Appetit, wenn sein Appetit nicht eine positive kräftige Ursache hat, oder nur schwach ist. Manchmal wird der Ausdruck *ṣidq* absolut in diesem letzteren Sinne gebraucht, und *ṣādiq*, *ṣiddiq* heißt derjenige, bei dem der Entschluß für alles Gute vollkommen kräftig ist, ohne Unentschiedenheit, Schwäche und Schwanken, dessen Seele sich immer auszeichnet durch einen dauernden und entschiedenen Entschluß für das Gute, so wie der selige ‘Omar sagte: „Ich will lieber hingehen und mir den Kopf abschlagen lassen, als den Befehl übernehmen über Leute, bei denen Abū Bekr ist,“ denn er fand bei sich den entschiedenen Entschluß und den wahrhaften Willen, keinen Befehl zu übernehmen, solange der selige Abu Bekr da sei, und er bekräftigte das, indem er vom Töten sprach. Es gibt verschiedene Grade der Wahrhaftigkeit der Entschlüsse. Es ist manchmal ein Entschluß vorhanden, er reicht aber nicht so weit, daß der betreffende dafür sterben möchte. Gesetzt aber, es wird ihm die Wahl gelassen,¹⁾ und er schwingt sich nicht so weit auf, selbst wenn man ihm jene Geschichte vom Töten vorhält, so ist deswegen sein Entschluß noch nicht hinfällig. Es gibt ja auch unter den Wahrhaftigen und den Gläubigen solche, denen ihr eigenes Leben lieber

¹⁾ Statt *hij* des Textes, dem kein Sinn abzugewinnen ist, lese ich *hjr*, d. i. *hujjira*, „er wird vor die Wahl gestellt“, entweder seinen Vorsatz zu brechen oder zu sterben.

wäre als das des Abū Bekr, wenn ihnen die Wahl gelassen würde, daß sie selbst getötet werden sollten oder Abū Bekr.

Die vierte Wahrhaftigkeit bezieht sich auf das **Halten des Vorsatzes**. Denn die Seele ist manchmal hochherzig im Entschluß für den Augenblick, da das Versprechen und der Vorsatz keine Beschwerden macht und die Mühe dabei gering ist. Wenn es aber die Verwirklichung gilt und sich's darum handelt, fest zu bleiben, und die Leidenschaften toben, so wird der Vorsatz gebrochen, die Leidenschaften siegen und die Ausführung entspricht nicht dem Entschluß. Das ist der Gegensatz der Wahrhaftigkeit in der Ausführung. Deshalb sagt Gott (Sūra 33 23): „Männer, die wahrhaftig waren in dem, was sie Gott gelobt.“

Anas b. Mālik berichtet, daß sein Oheim Anas b. al-Naḍr nicht bei Badr mit dem hochgebenedeiten Propheten zusammen war. Das tat ihm in der Seele leid und er sprach: „Bei der ersten Schlacht, die der hochgebenedeite Prophet zu bestehen hatte, war ich nicht dabei, aber bei Gott, wenn mich Gott an einem Kampf auf Seiten des hochgebenedeiten Propheten teilnehmen läßt, so soll Gott sehen, was ich tue.“ Tatsächlich nahm er im folgenden Jahr bei Uḥud¹⁾ teil. Da kam ihm Sa'd b. Mu'ād entgegen und fragte ihn: „Wohin, Abū 'Omar?“²⁾ „Hei!“ rief dieser, „zum 'Duft' des Paradieses, fürwahr ich finde seinen 'Duft' bei Uḥud.“ Dann kämpfte er, bis er fiel, und man fand an seinem Körper mehr als achtzig Wunden, Schuß-, Hieb- und Stichwunden, so daß seine Schwester Bint al-Naḍr sagte: „Ich erkannte meinen Bruder nur an seinen Kleidern.“³⁾ Da wurde der folgende Vers (Sūra 33 23) offenbart: „Männer, die wahrhaftig waren in dem, was sie Gott gelobt.“

¹⁾ Die Schlacht bei Badr fand im Jahre 2, die bei Uḥud im Jahre 3 der Hidschra statt.

²⁾ Nach M. liegt hier insofern ein Versehen des Verfassers vor, als „Abū 'Omar“ nicht die Kunja des Anas b. al-Naḍr ist, sondern die des Sa'd b. Mu'ād.

³⁾ So der Text: *bi-tijābihi*. Das Richtige aber wäre nach M.: *bi-banānihi* „an seinen Fingern“. So auch Ibn Hišām, *Sira*, S. 574. Bei Ṭabarī, *Annales* I, 1406 13 noch die Lesart: *biḥusn banānihi* „an der Schönheit seiner Finger“.

[Einer anderen Tradition zufolge] trat der hochgebenedeite Prophet zu Maṣ'ab b. 'Umair, der in der Schlacht von Uhud als Märtyrer auf sein Gesicht gefallen war, — er war der Fahnenträger des hochgebenedeiten Propheten gewesen — und er rezitierte: „Männer, die wahrhaftig waren, in dem was sie Gott gelobt. Manche von ihnen haben schon ausgekämpft und manche warten noch.“

Fuḍāla b. 'Ubaid¹⁾ berichtet vom seligen 'Omar b. al-Ḥaṭṭāb die Worte: Ich hörte den hochgebenedeiten Propheten sagen: 'Es gibt vier Klassen von Märtyrern. Der eine ist ein Mann mit rechtem Glauben, er trifft auf den Feind und ist wahrhaftig gegen Gott, bis er getötet wird. Das ist ein solcher, zu dem am jüngsten Tage die Menschen die Augen erheben werden.' Dabei hob er seinen Kopf, so daß ihm die Mütze herunterfiel. Ich weiß nicht, bemerkt der Überlieferer, ob es die Mütze 'Omars war oder die des hochgebenedeiten Propheten.²⁾ 'Der andere ist ein Mann mit tüchtigem Glauben; da er dem Feind begegnet, trifft ihn, wie wenn ihm ein dorniger Akazienzweig ins Gesicht geschlagen würde, ein Pfeil von unbekannter Hand und tötet ihn. Er befindet sich auf der zweiten Stufe. Der dritte ist ein gläubiger Mann mit guten und bösen Taten durcheinander, er trifft auf den Feind und ist Gott getreu, bis er getötet wird. Er befindet sich auf der dritten Stufe. Ein [vierter] Mann hat sich sträflich vergangen, er trifft auf den Feind und ist Gott getreu, bis er fällt. Er befindet sich auf der vierten Stufe.'

Muḡahid erzählt: Es gingen zwei Männer hinaus zu Leuten, die da saßen, und sie sprachen: „Wenn uns Gott d. A. Vermögen beschert, so wollen wir Almosen geben.“ Sie behielten es aber für sich. Da erfolgte die Offenbarung (Sūra 9 76): „Es gibt unter ihnen welche, die Gott gelobten: 'Wenn wir von ihm Segen erlangen, so wollen wir Almosen spenden und zu denen gehören, die Gutes tun'.“ Ein anderer sagt: Es handelte sich um eine Sache, die sie sich innerlich vorgenommen, aber nicht ausgesprochen hatten; da erfolgte jene Offenbarung

¹⁾ Gest. 53 (672/73) oder später in Damaskus.

²⁾ Weil es unsicher ist, ob der vorausgehende Satz zum Bericht des Fuḍāla oder zu dem des 'Omar gehört.

(976—78): „Es gibt unter ihnen welche, die Gott gelobten: ‘Wenn wir von ihm Segen erlangen, so wollen wir Almosen spenden und zu denen gehören, die Gutes tun.’ Als er ihnen aber von seinem Segen gespendet, da geizten sie damit und kehrten sich ab, den Rücken wendend. Und so ließ er Heuchelei nachfolgen in ihren Herzen bis zu dem Tag, da sie mit ihm zusammentreffen, weil sie Gott nicht gehalten, was sie gelobt, und weil sie gelogen.“ Er (Gott) nahm also den Entschluß als ein Versprechen, die Nichtausführung desselben als eine Lüge und seine Ausführung als Wahrhaftigkeit. Und diese Wahrhaftigkeit bedeutet mehr als die an dritter Stelle genannte. Denn die Seele ist manehmal freigebig im Entschließen, bei der Erfüllung aber versagt sie,¹⁾ weil es ihr zu schwer wird und weil die Leidenschaft sich aufbäumt, wenn es gilt, fest zu bleiben und die Mittel anzuwenden. Deshalb machte der selige ‘Omar einen Zusatz und sagte: „Lieber möchte ich hingehen und mir den Kopf abhauen lassen, als den Befehl übernehmen über Leute, unter denen Abū Bekr ist, es sei denn, daß mir meine Natur (*nafs*) vor dem Töten etwas einredet, dessen ich mir jetzt nicht bewußt bin; denn ich bin nicht sicher, ob ihr das nicht zu hart ankommt und sie ihren Entschluß nicht ändert.“ Damit deutete er darauf hin, wie schwer es sei, den Vorsatz zu halten.

Abū Sa‘īd al-Harrāz sagt: „Ich sah im Traume zwei Engel vom Himmel herabsteigen und sie fragten mich: ‘Was ist Wahrhaftigkeit?’ ‘Seinen Vorsatz halten’, antwortete ich. ‘Richtig geantwortet’, erwiderten sie und stiegen wieder zum Himmel hinauf.“

Fünftens die Wahrhaftigkeit in den Werken besteht darin, sich in acht zu nehmen, daß nicht die äußeren Werke auf etwas im Innern hinweisen, das nicht vorhanden ist, nicht so, daß man die Werke unterläßt, sondern daß man das Innere dahin bringt, daß es dem Äußeren entspricht. Das ist die Kehrseite von dem, was wir über die Vermeidung der Augendienerei gesagt haben, denn der Augendiener bezweckt gerade dieses. Mancher dagegen, der im Gebet eine fromme Haltung

¹⁾ *jaksā'u* eigentlich „zieht den Schwanz ein“, Var. *jaki'u* „unterläßt es aus Furcht“.

einnimmt, bezweckt nicht, daß andere auf ihn sehen, aber sein Herz ist zerstreut und nicht beim Gebet: wer ihn jedoch sieht, der meint, er stehe vor Gott d. A., während er innerlich auf dem Markt steht vor irgend einem Gegenstand der sinnlichen Begierde. Diese Handlungen¹⁾ drücken nämlich durch die „Sprache der Tatsachen“ (*lisan al-ḥal*) etwas aus, womit er lügt, während doch die Wahrhaftigkeit in den Handlungen von ihm gefordert wird.

Oder es schreitet ein Mann ernst und gemessen einher, während ihm doch der innerliche Ernst abgeht. Ein solcher ist nicht wahrhaftig in seinem Tun, wenn er auch nicht auf die Menschen achtet und bei ihnen Eindruck zu machen sucht. Er kann sich davon nur dadurch befreien, daß sein Inneres so wird wie sein Äußeres oder²⁾ besser als sein Äußeres. Aus Furcht davor entschlossen sich manche, ihr Äußeres zu verunstalten und sich wie Übeltäter zu kleiden, damit man nicht gut von ihnen denke wegen ihres Äußeren und sie nicht durch das, was ihr Äußeres von ihrem Inneren ausdrückt, zu Lügnern würden.³⁾ Wenn also der Widerspruch des Äußeren mit dem Inneren beabsichtigt ist, so heißt das Augendienerei, und sie hebt die reine Absicht (*ihlās*) auf, ist er aber nicht beabsichtigt, so wird die Wahrhaftigkeit (*ṣidq*) aufgehoben. Deshalb sagt der hochgebenedeite Prophet: „Mein Gott, mach das Verborgene in mir besser als das Sichtbare und mach das, was sichtbar ist, gut.“ Und Jazīd b. al-Ḥarīṭ sagt: „Wenn das Verborgene und Sichtbare bei einem Menschen gleich sind, so ist das in Ordnung, und wenn das Innere besser ist als das Äußere, so ist das ein Vorzug, wenn aber sein Äußeres besser ist als sein Inneres, so ist das Ungerechtigkeit.“

Dasselbe wird ausgedrückt durch die Verse:

„Wenn beim Gläubigen Inneres und Äußeres sich entsprechen,
ist geehrt er hier und dort oben und des Lobes wert.

Wenn aber das Äußere widerspricht dem Innern, was hat er
bei seiner Anstrengung für ein Verdienst außer der Mühe und Plage?

¹⁾ Die fromme Haltung beim Gebet usw.

²⁾ M. *au*, J. *wa* „und“.

³⁾ Solches war, wie M. bemerkt, im Orden der Naqšbandī üblich, dem er selbst angehörte. Vgl. über diese sonst *malamatīja* „Leute des Tadels“ genannte Richtung, Goldziher, Vorlesungen über den Islam, S. 168.

So kursiert der echte Dīnār auf dem Markte, den falschen aber weist man zurück, weil dem Gewicht er nicht entspricht.“

‘Uqba¹⁾ b. ‘Abd al-Gāfir sagt: „Wenn das Verborgene bei einem Gläubigen übereinstimmt mit dem Sichtbaren, so rühmt ihn Gott vor den Engeln mit den Worten: „Das ist in Wahrheit ein Diener von mir.“

Mu‘āwija b. Qurra [gest. 113 = 731] sagt: „Wer zeigt mir, wie ich des Nachts weinen, des Tages fröhlich sein kann?“²⁾

‘Abd al-Wahid [b. Zaid al-Baṣrī] erzählt: „Wenn Ḥasan [al-Baṣrī] etwas aufgetragen wurde, so tat er es besser als irgend ein Mensch, und wenn ihm etwas verboten wurde, unterließ er es wie kein anderer Mensch. Nie habe ich jemanden gesehen, bei dem Inneres und Äußeres einander besser entsprochen hätten.“

Abū ‘Abd al-Rahmān, der Asket, pflegte zu sagen: „Mein Gott, im Verkehr mit den Menschen bin ich getreu, aber im Verkehr mit Dir übe ich Verrat“, und dabei weinte er.

Abū Ja‘qūb al-Nahrağūrī³⁾ sagt: „Die Wahrhaftigkeit ist die Übereinstimmung mit der Wahrheit innerlich und äußerlich.“

Die Gleichheit des Innern und des Äußern ist also eine der Arten der Wahrhaftigkeit.

Die **sechste Wahrhaftigkeit** ist der höchste und vornehmste Grad, nämlich die Wahrhaftigkeit in den **religiösen Stufen** (*maqāmāt*) wie Furcht, Hoffnung, Verehrung, Weltentsagung, Ergebung, Liebe, Vertrauen usw. Es gibt nämlich bei diesen Dingen Anfänge, bei deren Vorhandensein ihnen schon der Name zukommt, und es gibt bei ihnen eine eigentliche und höchste Ausgestaltung. Wahrhaftig (*ṣādiq*) und gründlich (*muḥaqqiq*) heißt nun derjenige, der das eigentliche Wesen der Sache besitzt, und wenn die Sache hervorragend zur Geltung kommt und ihr Wesen vollkommen ist, so heißt ihr Träger „wahrhaft“ (*ṣādiq*) darin, wie man sagt: das ist ein wahrhafter Kämpfer, das ist wahrhafte Furcht, das ist wahr-

¹⁾ Dieser (gest. 183 = 799) ist nach M. gemeint statt des im Texte stehenden ‘Atīja.

²⁾ Das Weinen in der Nacht ist demnach ein verborgener Akt der Frömmigkeit. Vgl. A. J. Wensinck, Über das Weinen in den monotheistischen Religionen Vorderasiens, Festschrift Eduard Sachau, S. 26 ff.

³⁾ Genosse des Ġunaid, gest. 330 (941/2) in Mekka. (M.)

hafte Begierde. So sagt Gott d. A. (Sūra 49 15): „Gläubige sind nur die, welche an Gott und seinen Gesandten glauben und hernach nicht zweifeln . . .; das sind die Wahrhaftigen.“ Als Abū Darr¹⁾ über den Glauben gefragt wurde und er als Antwort diese Verse rezitierte, entgegnete man ihm: „Wir haben dich über den Glauben gefragt.“ „Ich fragte den Propheten über den Glauben“, erwiderte er, „da rezitierte er diesen Vers“.

Nehmen wir als Beispiel die Furcht. Jeder Mensch, der an Gott und den jüngsten Tag glaubt, fürchtet Gott mit einer Furcht, der dieser Name zukommt, aber es ist keine wahrhaftige Furcht, d. h. keine solche, die den Grad ihres eigentlichen Wesens erreicht. Sieht man nicht, wie der, welcher einen Fürsten oder auf der Reise einen Räuber fürchtet, sich gelb färbt, wie seine Seiten zittern und wie ihm das Leben vergällt ist, so daß er weder essen noch schlafen kann? Sein ganzes Sinnen ist auf diesen Punkt gerichtet, so daß er Familie und Kinder vernachlässigt. Manchmal wandert er sogar aus seinem Lande und vertauscht die Geselligkeit mit der Einsamkeit, die Gemächlichkeit mit Anstrengung und Entbehrung und dem Bestehen von Gefahren. All das aus Angst, daß ihn das Gefürchtete treffen könnte. Wie fürchtet man ferner das Feuer! Aber nichts dergleichen zeigt sich, wenn man in eine Sünde fällt. Deshalb sagt der hochgebenedeite Prophet: „Ich sah nichts dem Höllenfeuer Ähnliches, wo einer, der vor ihm fliehen will, sich hingelegt hätte, und nichts dem Paradiese Ähnliches, wo einer, der es suchen will, sich hingelegt hätte.“ Diese Dinge genau zu bestimmen, ist eine sehr schwierige Sache, es gibt keine äußerste Grenze für diese Grade, so daß man sie vollkommen erreichen könnte, sondern jeder Mensch hat entsprechend seiner Verfassung davon einen bestimmten Anteil, der entweder schwach oder stark ist, und wenn er stark ist, so heißt er wahrhaftig darin. Die Erkenntnis Gottes, seine Hochschätzung und die Furcht vor ihm hat aber keine Grenze. So sagte der hochgebenedeite Prophet einmal zu Gabriel, gebenedeit sei er: „Ich möchte dich in der Gestalt sehen, die deine wirkliche Gestalt ist.“ „Das erträgst du nicht“, ant-

¹⁾ Gest. 32 oder 33 (652—654). Vgl. Enzykl. des Islam I, 88.

wortete Gabriel. „Doch“, erwiderte er, „laß sie mich sehen!“ Da bestellte er ihn für eine mondhelle Nacht nach al-Baqī.¹⁾ Der hochgebenedeite Prophet ging denn auch hin und siehe da, der Engel versperrte den ganzen Horizont, d. h. die Seiten des Himmels. Da fiel der hochgebenedeite Prophet ohnmächtig nieder, und als er erwachte, hatte Gabriel wieder seine frühere Gestalt angenommen. „Ich hätte nicht geglaubt“, sagte der hochgebenedeite Prophet, „daß je ein Geschöpf Gottes so wäre.“ „Wie erst“, erwiderte Gabriel, „wenn du Isrāfil gesehen hättest, auf dessen Schulter der Thron ruht und dessen Füße die ganze untere Erde erfüllen! Und doch kommt er sich vor Gottes Größe so klein vor, daß er wird wie ein *waṣa'*“, d. h. ein kleiner Vogel. Wie groß muß die Hochschätzung und Ehrfurcht bei ihm sein, wenn sie ihn derartig überwältigt, daß er so klein wird! Mit den anderen Engeln verhält es sich nicht so, weil sie an Erkenntnis zurückstehen. Das also ist die Wahrhaftigkeit in der Ehrfurcht. Ġābir berichtet auch vom hochgebenedeiten Propheten den Ausspruch: „In der Nacht, da ich zum Himmel fuhr, kam ich an Gabriel vorbei, er stand in der obersten Reihe wie ein schäbiger *hils* — das ist die Decke, die man über das Kameel breitet — aus Ehrfurcht vor Gott dem Allerhöchsten.“ So waren auch die Genossen „Fürchtende“, aber sie erreichten nicht die Furcht des hochgebenedeiten Propheten, deshalb sagt Ibn 'Omar: „Du erreichst nicht das wahre Wesen des Glaubens, bevor du die Menschen nicht insgesamt für Unvernünftige (*hamqā*) hältst in Bezug auf ihr Verhältnis zu Gott (*fī dīnihim*).“ Ähnlich Muṭrif: „Es gibt keinen Menschen, der nicht ein Unvernünftiger wäre in seinem Verhältnis zu Gott, nur daß der eine Unvernünftige noch leichtfertiger ist als der andere.“ Und der hochgebenedeite Prophet: „Der Mensch gelangt nicht zum rechten Glauben, bevor er nicht die Menschen neben Gott als Vieh betrachtet, dann zu sich selber zurückkehrt und sich am allerverächtlichsten findet.“

Der Wahrhaftige ist also auf allen Stufen selten, dabei sind die Grade der Wahrhaftigkeit ohne Zahl. Auch ist mancher in gewissen Dingen wahrhaftig, in anderen nicht. Ist er es

¹⁾ Vollständig Baqī al-Ġarqad, der Friedhof von Medina. Vgl. Enzykl. des Islam I, 628.

aber in allen, so ist er ein *Siddiq* im vollen Sinne des Wortes. Sa'd b. Mu'ad sagt: „In drei Dingen bin ich stark, in allen übrigen aber schwach. Ich habe, seit ich mich zum Islam bekehrt, nie gebetet und dabei an andere Dinge gedacht, bis ich mit dem Gebet fertig war. Ich bin nie mit einer Leiche gegangen und habe dabei an etwas anderes gedacht, als was sie sagte und was zu ihr gesagt wurde.¹⁾ bis wir mit ihrer Beerdigung fertig waren. Ich habe nie den hochgebenedeiten Propheten etwas sagen hören,²⁾ ohne daß ich wußte, daß es Wahrheit sei.“ „Ich hätte nicht geglaubt“, bemerkt dazu Ibn Musajjab,³⁾ „daß diese Eigenschaften in ihrer Gesamtheit einem anderen zukommen als dem hochgebenedeiten Propheten.“ Das also ist Wahrhaftigkeit in den genannten Dingen. Wie viele der hervorragendsten Genossen haben das Gebet verrichtet und Leichenbegängnisse begleitet, ohne diese Stufe zu erreichen.

Damit haben wir die verschiedenen Stufen der Wahrhaftigkeit, und was sie bedeuten, aufgeführt. Die zitierten Aussprüche von Geistesmännern über das wahre Wesen der Wahrhaftigkeit beziehen sich zunächst nur auf die eine oder andere dieser [sechs] Bedeutungen. Allerdings sagt Abū Bekr al-Warraq: „Die Wahrhaftigkeit ist eine dreifache: die Wahrhaftigkeit im Einheitsbekenntnis, die Wahrhaftigkeit im Gehorsam und die Wahrhaftigkeit in der Erkenntnis. Die erste geht alle Gläubigen an, entsprechend dem Gotteswort (49 15): „Und die, welche an Gott und seinen Gesandten glauben,

¹⁾ „Was sie sagte“, d. h. die frommen Anregungen, zu denen sie Anlaß gibt (vgl. M. X, 345 ff.). „Was zu ihr gesagt wurde“, vielleicht die Rede, mit der den Traditionen zufolge das Grab den Toten empfängt (M. X, 395 ff.); auch seine guten Werke schließen sich im Kreis herum und halten eine Ansprache an ihn. Schwerlich zu denken ist wohl an die dem Toten gegebene Instruktion (*talqin*), von der Lane, *Manners and customs*, S. 523, handelt, die aber von den Mälikiten verpönt wird und über deren Alter mir nichts bekannt ist.

²⁾ So der Text. Sollte vielleicht vor *sami'tu* ein *qultu* einzufügen sein? Dann wäre zu übersetzen: „Ich habe nie behauptet, ich habe den Propheten sagen hören“ usw., d. h. ich habe nie eine falsche Tradition von ihm verbreitet (im Gegensatz zu Anas b. Mälík, Abū Huraira und Konsorten).

³⁾ Der Überlieferer des Sa'd b. Mu'ad. Die Bemerkung bezieht sich nur auf die ersten beiden Eigenschaften.

das sind die Wahrhaftigen.' Die zweite betrifft die Gelehrten und Frommen, die dritte betrifft die Heiligen (*ahl al-wilāya*), welche die Säulen¹⁾ der Erde sind.“ All das bezieht sich auf die von uns an sechster Stelle aufgeführte Wahrhaftigkeit. Aber auch er hat nur einzelne Abteilungen aufgezählt, in denen die Wahrhaftigkeit zutage tritt, ohne alle Arten zu erschöpfen.

Ġa'far al-Šādiq²⁾ sagt: „Die Wahrhaftigkeit besteht darin, den geistlichen Kampf zu kämpfen (*muġāhada*) und nichts Gott vorzuziehen, so wie Er dir keinen anderen vorzieht gemäß dem, was er sagt (Sūra 22 11): 'Er hat euch erwählt.'“

Moses, gebenedeit sei er, erhielt von Gott d. A. folgende Offenbarung: „Wenn ich einen Menschen liebe, so prüfe ich ihn mit einer Prüfung, wie die Berge sie nicht aushalten können, um zu sehen, wie es mit seiner Wahrhaftigkeit bestellt ist. Finde ich ihn tapfer (*šābir*), so nehme ich ihn als Vertrauten und Freund an, finde ich ihn aber verzagt und beklagt er sich gegen mich bei meinen Geschöpfen, so lasse ich ihn im Stiche und kümmerge mich nicht weiter um ihn.“ Zu den Merkmalen der Wahrhaftigkeit gehört also auch dieses, sein Mißgeschick sowohl wie seine guten Taten zu verbergen und nicht zu wünschen, daß die Menschen davon Kenntnis erlangen.

¹⁾ Eigentlich „Zeltstücke“ (*autād*).

²⁾ Der sechste der zwölf Imame, gest. 148 (765). Vgl. Enzykl. des Islam I, 1035 f.

Druck von Ehrhardt Karras G. m. b. H. in Halle (Saale).

ISLAMISCHE ETHIK

NACH DEN ORIGINALQUELLEN ÜBERSETZT
UND ERLÄUTERT

VON

HANS BAUER

HEFT II

VON DER EHE

(DAS 12. BUCH VON AL-GAZALI'S HAUPTWERK)



HALLE A. S.

VERLAG VON MAX NIEMEYER

1917

VON DER EHE

DAS 12. BUCH

VON AL-ĠAZĀLĪ'S HAUPTWERK

ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT

VON

HANS BAUER



HALLE A. S.

VERLAG VON MAX NIEMEYER

1917

Vorwort.

Bei der zum Teil recht mühsamen Übersetzung des vorliegenden Buches bin ich manchmal etwas freier verfahren als beim ersten, habe auch hin und wieder stillschweigend eine Erklärung in den Text aufgenommen, um dem Leser das Verständnis des Gedankenganges nach Möglichkeit zu erleichtern, ohne die Zahl der Anmerkungen über Gebühr zu vermehren. Ich hoffe, daß dieses Verfahren jeder Sachkundige billigen wird, der weiß, wie schwer hier die Treue der Wiedergabe mit der Lesbarkeit zu vereinen ist. An einigen Stellen habe ich durch Einfügung von Überschriften, die im Original fehlen, der Übersichtlichkeit nachzuhelfen gesucht.

Daß der Text ganz unverkürzt wiedergegeben ist, wird man bei dem vorliegenden Thema besonders gerechtfertigt finden, wo so leicht durch eine einseitige Auswahl ein schiefes Bild hätte hervorgerufen werden können. Nimmt man das Buch alles in allem, so wird man trotz mancher unerfreulicher und unser Empfinden verletzender Einzelheiten sagen müssen, daß es nicht viele Werke in der Weltliteratur gibt, in denen der Gegenstand mit so hohem sittlichen Ernst und zugleich mit solcher Gründlichkeit und so feinem Verständnis für die Erfordernisse des praktischen Lebens behandelt würde. Beachtenswert ist auch, daß hier die islamische Ethik, obwohl von denselben Grundsätzen wie die christlich-mittelalterliche ausgehend und wie diese alles rein Menschliche nach transzendenten Gesichtspunkten wertend, doch zu wesentlich anderen Folgerungen kommt. Die juristische Seite der Ehe, die unser Autor, dem Zweck seines Werkes entsprechend, in aller Kürze abtut (Kap. II, Anfang), ist von Europäern schon vielfach behandelt worden. Ich verweise auf das treffliche „Handbuch des islamischen Gesetzes“ von Th. W. Juynboll (Leiden 1910) und die dort angeführte Literatur; besonders hervorgehoben sei die Studie von

J. Wellhausen. Die Ehe bei den Arabern (Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1893, S. 460—481).

Das Verhältnis des Verfassers zu seiner Vorlage, dem *Qūt al-qulūb* ist im wesentlichen dasselbe wie im vorhergehenden Buch. Wohl neun Zehntel der angeführten Belege sind dieser Quelle (Kap. 45 = Druckausgabe II, 237—259) entnommen. Während sie aber hier, ohne recht erkennbaren inneren Plan aneinandergereiht, den Eindruck einer rudis indigestaque moles machen, ist die Abhandlung al-Ġazālī's, wie schon die bloße Inhaltsübersicht zeigt, besonders gut disponiert. Es wurde diesmal darauf verzichtet, für jede einzelne Entlehnung die Belegstelle im *Qūt* anzugeben, wohl aber habe ich alle die Fälle namhaft gemacht, wo eine Abweichung vom Texte vorliegt oder wo der Verfasser seiner Quelle auch sachliche Ausführungen entnimmt. Eine genaue Vergleichung zeigt hierbei, daß der ihm vorliegende Text des *Qūt* öfters ein anderer gewesen ist als ihn unsere Druckausgabe bietet und daß der von M. zitierte Text wiederum von beiden abweicht. Ein besonders merkwürdiges Beispiel einer Variante findet sich S. 92.

Hier noch ein Wort über die von al-Ġazālī aufgenommenen Traditionen überhaupt. Daß diese keineswegs den Ansprüchen der historischen Kritik, auch nicht einmal denen der muslimischen Traditionskritik genügen, ergibt sich schon aus der eben wieder festgestellten Tatsache, daß er sie ungeprüft einem erbaulichen Florilegium, wie es das *Qūt* ist, entnommen hat. Es kommt ihm eben nur darauf an, durch sie seine theoretischen Ausführungen zu veranschaulichen und zu beleben, und der Isl. Ethik I, 39 angeführte Ausspruch des Dā'ūd b. al-Muḥabbir ist wohl ihm selbst aus der Seele gesprochen. Die Späteren haben sich viele Mühe gegeben, den Grad der Zuverlässigkeit der einzelnen Traditionen zu bestimmen und diese, zum Teil vergeblich, in den alten Sammlungen nachzuweisen¹⁾; ein großer Teil des Kommentars von Murtaḍā dient dieser Aufgabe. Einige haben ihn auch für dies sein unkritisches Verfahren

¹⁾ In Betracht kommen vor allem zwei Werke des 'Irāqī (gest. 806 = 1413) und eines von Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī (gest. 852 = 1448), beide von Murtaḍā oft zitiert. Vgl. Ḥaǧǧī Ḥalīfa I, 181.

scharf getadelt.¹⁾ In der Tat dürfte nur ein kleiner Teil der in das *Ihǧā* aufgenommenen Traditionen wirklich historisch beglaubigt sein. Aber darum möchten wir diese Erzeugnisse einer frommen Fälschung doch nicht missen. Wenn ihnen auch die historische Wahrheit im eigentlichen Sinne abgeht, so kommt ihnen eine andere, wir können sagen kulturgeschichtliche Wahrheit zu, indem sie die zum Teil recht verschiedenen und einander widersprechenden Gedanken und Stimmungen der ersten islamischen Jahrhunderte getreu widerspiegeln.²⁾ Unzählige Millionen haben sich an ihnen erbaut, und sie haben zur Formung der islamischen Gesittung wohl zum mindesten ebensoviel beigetragen wie der vielfach unverständliche und ungenießbare Koran. Nicht als historische, sondern als religiöse Dokumente im weiteren Sinne wollen also diese Aussprüche und Erzählungen gewertet sein.

Was die muslimischen Eulogien betrifft, so konnte ich mich nicht entschließen, sie ganz fortzulassen, weil sie, wie mir scheint, doch ein wesentliches Stimmungsmoment ausmachen. So wird auch kein moderner gläubiger Muslim den Namen des Propheten nennen, ohne jedesmal die betreffende Eulogie beizufügen, ja es ist sogar verpönt, sie in der Schrift abzukürzen. Daß die Übersetzung nur eine annähernde ist, weil sie ohne Schwerfälligkeit nicht wörtlich wiedergegeben werden können, wurde bereits in der Vorrede zum vorigen Heft betont. Bemerkt sei noch, daß diese Formeln nicht enuntiativ zu verstehen sind, sondern einen Segenswunsch ausdrücken. Das besonders frommen und ehrwürdigen Personen beigelegte *raǧija 'lāhu 'anhu* habe ich in diesem Buche durch „gottselig“ wiedergegeben. Ich gestehe aber, daß ich gern bereit bin, diese wie auch andere Ausdrücke durch eine treffendere Wiedergabe zu ersetzen, falls eine solche vorgeschlagen werden sollte.

Wegen einiger Ungleichmäßigkeiten in den Anmerkungen, die hoffentlich nicht sehr störend empfunden werden, muß ich um Nachsicht bitten. Die ganze Arbeit ist eben in den Pausen des Militärdienstes zustande gekommen, und die erforderlichen

¹⁾ Besonders der fanatische Ḥanbalit Ibn Taimīja (gest. 728 = 1328). Vgl. Enzykl. des Islam II, 449.

²⁾ Es ist das große Verdienst Goldziher's, diese Dinge zum ersten Mal in seinen „Mohammedanischen Studien“ klargestellt zu haben.

Nachschlagewerke standen mir nur kurze Zeit zur Verfügung. Einige Nachweise verdanke ich wieder Herrn Geheimrat Prof. Broekelmann. Dem folgenden Heft, welches das 14. Buch von al-Gazālī's Hauptwerk enthalten wird,¹⁾ beabsichtige ich kleine Nachträge und Verbesserungen zum ersten beizugeben. Es sollen dabei auch die brieflichen Mitteilungen, die ich den Herren Goldziher, Nöldeke, Suonek Hurgronje u. a. verdanke, sowie die mir bekannt gewordenen Besprechungen (bis jetzt Goldziher und R. Hartmann) verwertet werden, und ich heiße jeden weiteren Beitrag dankend willkommen.

Dem Kgl. Preußischen Kultusministerium spreche ich meinen geziemenden Dank aus für eine durch Herrn Geh. Regierungsrat Professor Becker vermittelte Druckunterstützung. Ohne diese hätte das Heft während der Kriegezeit nicht erscheinen können.

Herzlichen Dank sage ich auch Herrn Professor Hölseher, der wiederum die Güte gehabt hat, mich beim Lesen der Korrekturen zu unterstützen sowie Herrn Geheimrat Prof. Fischer für die Deutung einiger mir zweifelhafter Stellen (S. 40 u. S. 116).

Bezüglich der Abkürzungen sei bemerkt, daß der Textus receptus des *Ihja* in diesem Heft mit R. (nicht wie im ersten mit J.) bezeichnet ist.

Berlin, im Oktober 1917.

H. Bauer.

¹⁾ Der von R. Hartmann (Der Islam VIII, 152) ausgesprochene Wunsch, das *Ihja* möge vollständig übersetzt werden, ist sicherlich gerechtfertigt und entspricht auch meinen eigenen Absichten. Ich bin sogar der Meinung, daß dieses Werk, das uns wie kein zweites die Seele des Islams offenbart, schon längst in einer europäischen Sprache zugänglich sein müßte. Da aber keine Möglichkeit bestand, das Ganze drucken zu lassen, so wollte ich zunächst eine Auswahl der wichtigsten Bücher bieten, die ja jederzeit vervollständigt werden kann. Gewiß ist mit der Übersetzung und Erklärung noch nicht alles getan. Eine zusammenfassende Würdigung der islamischen Ethik überhaupt und der Stellung al-Gazālī's im besonderen wird sich anschließen müssen, und eine der lohnendsten und reizvollsten Aufgaben wird dann die sein, von al-Gazālī als dem Mittelpunkt ausgehend, die Entwicklung nach vorwärts und rückwärts zu verfolgen und sie mit der überraschend ähnlichen im christlichen Abendland zu vergleichen. Das ist aber eine cura posterior. Zunächst kann es sich nur darum handeln, das viel gelobte, aber wenig bekannte und verwertete Werk überhaupt zu erschließen, auch einem weiteren Kreise. Ich denke dabei an Theologen, Religionshistoriker und alle, die sich in wissenschaftlicher Weise mit der Kultur- und Geistesgeschichte des Islams befassen wollen.

Inhaltsübersicht.

	Seite
Vorwort	V
Einleitung	1
Erstes Kapitel. Was für und wider das Heiraten spricht	3
I. Gründe für das Heiraten	4
1. Schriftstellen	4
2. Traditionen vom Propheten	5
3. Andere Überlieferungen	7
II. Gründe gegen das Heiraten	11
III. Die Vorteile des Heiratens	12
1. Erzielung von Nachkommenschaft	13
2. Dämpfung der Sinnlichkeit	22
3. Ausspannung und Erholung	32
4. Besorgung des Haushaltes durch die Frau	34
5. Die mit der Sorge für Andere verbundene Selbstüberwindung	35
IV. Die Nachteile des Heiratens	39
1. Die Schwierigkeit der rechtmäßigen Beschaffung des Unterhaltes	39
2. Schwierigkeit der sonstigen Verpflichtungen	41
3. Die Gefahr, von religiösen Dingen abgezogen zu werden	43
[V. Endergebnis]	43
Zweites Kapitel. Über den Ehekontrakt und die von seiten der Frau erforderlichen Eigenschaften	49
I. Über den Ehekontrakt	49
II. Die von seiten der Frau erforderlichen Eigenschaften	51
[A. Freiheit von Ehehindernissen]	51
[B. Positive Eigenschaften]	55
1. Religiosität	55
2. Guter Charakter	57
3. Schönheit	58
4. Mäßiges Brautgeld	63

	Seite
5. Fruchtbarkeit	64
6. Jungfräulichkeit	65
7. Gute Herkunft	65
8. Keine zu nahe Verwandtschaft	66
Korollarium: Erfordernisse von seiten des Mannes	66
Drittes Kapitel. Regeln für das eheliche Zusammenleben, über Vorkommnisse im Verlaufe der Ehe und die Pflichten von Mann und Frau	68
I. Was der Mann zu beobachten hat	68
1. Das Hochzeitsmahl	68
2. Gutes Einvernehmen mit der Frau	70
3. Zärtlichkeit	73
4. Zucht	74
5. Eifersucht	78
6. Ausgaben für den Haushalt	82
7. Unterweisung	83
8. Gleichmäßige Behandlung (bei Polygamie)	85
9. Verhalten bei Widerspenstigkeit	86
10. De usu matrimonii	88
[Corollarium: De interruptione coitus].	93
11. Geburt von Kindern	101
12. Ehescheidung	105
II. Die Pflichten der Frau gegenüber dem Mann	111

Einleitung.

Im Namen Gottes, des Gnädigen und Barmherzigen. Gelobt sei Gott, gegen dessen wunderbare Werke die Pfeile des Argwohns nicht ankommen können und vor deren Einzigartigkeit der Geist vor Staunen in Verwirrung gerät, dessen gütige Gnadenerweise unaufhörlich und immer wieder den Geschöpfen zufließen, ob sie wollen oder nicht. Zu diesen wunderbaren Gnadenerweisen gehört auch der, daß er aus Samen die Menschen erschafft, so daß es Blutsverwandtschaft bei ihnen gibt und Verschwägerung, und daß er durch den mächtigen Trieb, den er in sie gelegt, sie mit Gewalt zwingt, sich fruchtbringend zu betätigen¹⁾ und so ihr Geschlecht erhält, auch ohne ihren Willen. Ferner legt er das größte Gewicht auf legitime Abkunft und mißt ihr die höchste Bedeutung bei; darum verbot er auch die Unzucht und gebrauchte die stärksten Worte, um sie als schändlich hinzustellen und vor ihr zu warnen, er erklärt die Verübung derselben als eine greuliche Sünde und als ein schweres Verbrechen. Dagegen empfiehlt er in eindringlicher Weise die Ehe, ratend und gebietend.

Gepriesen sei er, der über seine Diener den Tod verhängt, um sie zu demütigen durch Zerstörung²⁾ und Vernichtung, der dann aber die Körner des Samens in das Erdreich des Mutterleibes streut und daraus neue Menschen schafft und auf diese Weise wieder ersetzt, was der Tod vernichtet, — ein

¹⁾ Wörtlich „das Feld zu bestellen“, mit Bezug auf Sūra 2 223.

²⁾ *hadman*; nach M. mit Bezug auf die Tradition: „Denkt an den Zerstörer der Freuden (*hādīm* [Var. *hādīm*] *al-laddāt*)!“ Dies dann bekanntlich das gewöhnliche Epitheton für den Tod in den Erzählungen von 1001 Nacht.

Erweis dafür, daß das Meer der göttlichen Allmacht über die Welt Nutzen und Schaden ergießt. Gutes und Böses, Elend und Wohlergehen, Vernichtung und Wiederbelebung.¹⁾ Gebenedeit sei unser Herr Muhammed, der gesandt ward mit Warnung und Verheißung, gebenedeit seine Familie und seine Genossen, überschwänglich und viel tausendmal!

Die Ehe ist ein Hilfsmittel für das Seelenheil und den Teufeln ein Greuel, eine mächtige Schutzwehr gegen den Gottesfeind und die Quelle für die großen Scharen, mit denen der Herr der Gottgesandten²⁾ sich rühmen will vor den übrigen Propheten.³⁾ Es ist also wohl angebracht, die Voraussetzungen für die Ehe aufzustellen, ferner das, was Sitte und Brauch bei ihr ist, darzulegen, ihren Zweck und ihr Ziel auseinanderzusetzen und alles, was sie sonst betrifft, im einzelnen auszuführen. Das Wichtigste davon soll im folgenden in drei Kapiteln behandelt werden und zwar im ersten die Gründe für und wider das Heiraten, im zweiten, was in bezug auf den Ehekontrakt und die beiden Kontrahierenden zu beobachten ist, und im dritten die Regeln für das Zusammenleben nach der Eheschließung bis zur Trennung.

1) Wörtlich: „Zusammenrollen und Aufrollen.“

2) M. „der ersten“.

3) Nämlich am jüngsten Tage, vgl. unten S. 5.

Erstes Kapitel.

Was für und wider das Heiraten¹⁾ spricht.

Über die Vorzüge des Heiratens sind die Meinungen der Gelehrten geteilt. Die einen übertreiben diese so sehr, daß sie sogar meinen, heiraten sei besser als sich ausschließlich dem Dienste Gottes zu widmen; andere erkennen zwar dessen Vorzüge an, meinen aber, der ausschließliche Dienst Gottes sei das Bessere, vorausgesetzt, daß der Geschlechtstrieb nicht so stark ist, daß er das seelische Gleichgewicht stört und durchaus seine Befriedigung verlangt. Wieder andere behaupten, in den jetzigen Zeiten sei es besser nicht zu heiraten, während es früher umgekehrt war, als man beim Erwerb nicht so sehr auf der Hut zu sein brauchte und die Frauen noch keinen so üblen Charakter hatten.²⁾ Um zu erkennen, was hier das Richtige ist, müssen wir zuerst das anführen, was die Traditionen vom Propheten (*ahbār*) und die sonstigen Überlieferungen (*ātār*)

¹⁾ *nikāh* bezeichnet sowohl den Ehekontrakt (*vinculum matrimonii*) als auch den Coitus (*usus matrimonii*). In bezug auf die Frage, welche der beiden Bedeutungen die ursprüngliche sei, entscheiden sich die meisten muslimischen Gelehrten für die zweite, weil das Wort ursprünglich den Sinn von „*comprimere*“ habe. (M.)

²⁾ Von den vier Rechtsschulen ist im allgemeinen die des Šāfi‘i, der im übrigen auch unser Autor angehört, dem Heiraten am wenigsten günstig gesinnt; wer kein Bedürfnis fühlt zu heiraten, der solle es besser bleiben lassen, denn das Heiraten sei kein gottesdienstliches Werk (*‘ibāda*); nach dem Šāfi‘iten Taqī al-dīn al-Subkī (gest. 756 = 1355) war es allerdings ein solches für den Propheten. Die drei übrigen Rechtsschulen geben *ceteris paribus* dem Heiraten den Vorzug, besonders die Ḥanafiten betonen gegenüber den Šāfi‘iten scharf, daß es eine wirkliche *‘ibāda* sei. (M.)

für und wider das Heiraten enthalten, dann wollen wir die Vorteile und Nachteile des Heiratens darlegen. Daraus wird klar werden, wem das Heiraten zu empfehlen und wem es zu widerraten ist, je nachdem der Betreffende vor den damit verbundenen Schäden sicher ist oder nicht.

I. Gründe für das Heiraten.

1. Schriftstellen.

Gott d. A. sagt (Sūra 24 32): „Und verheiratet die Ledigen unter euch.“ Dieser Satz ist ein Gebot.¹⁾

Ferner (Sūra 2 232): „Und hindert sie nicht, ihre Gatten zu heiraten.“ Dieser Satz richtet sich gegen die Praxis, eine Frau am Heiraten zu verhindern (*‘adl*), und verbietet sie.

Ferner sagt Gott, wo er in rühmender Weise von den Propheten spricht (Sūra 13 38): „Und schon vor dir entsandten wir Gesandte und gaben ihnen Gattinnen und Nachkommenschaft.“ Das wird also hier als besonderer Gnadenerweis und als ein ihnen gewährter Vorzug aufgeführt.

Ferner lobt Gott seine Heiligen darum, daß sie solches im Gebet von ihm erbitten, indem er sagt (Sūra 25 74): „Und diejenigen, welche sprachen: ‘Gib uns, o Herr, an unseren Gattinnen und Sprößlingen Augentrost’ usw.“

Es heißt auch, Gott d. A. habe in seinem Buch nur solche Propheten genannt, die verheiratet waren.²⁾ Was aber Johannes [den Täufer], den Gebenedeiten, betrifft, so meint man, er sei zwar verheiratet gewesen, habe jedoch keinen Gebrauch davon gemacht, er habe nur geheiratet, um hierin nicht zurtück-

¹⁾ Andere Erklärer sehen darin nur einen Rat (*amr lil-nadb*), kein striktes Gebot. Über die verschiedene Deutung der imperativischen Ausdrücke in Koran und Tradition überhaupt vgl. Goldziher, Die Zähriten, S. 71 ff. Auch nach *Qut* II, 237 enthält diese Stelle ein Gebot des Heiratens nur für solche, die es nötig haben, und eine Empfehlung der Ehe für die *ma'sūmān* d. h. jene, die auch ohne sie in ihrem Seelenheil nicht gefährdet sind; für die ersteren sei die Ehe *farḍ* (Pflicht), für die letzteren nur *sunna* (vgl. die übernächste Anmerkung).

²⁾ Nach *Qut* II, 243₂ wäre die Zahl der im Koran erwähnten Propheten 35.

zustehen und die Sunna¹⁾ zu befolgen; andere meinen, er habe es getan, um vor unlauteren Blicken gesichert zu sein (*li-jadd al-başar*).²⁾ Von Jesus aber, dem Gebenedeiten, heißt es, daß er bei seiner Wiederkunft heiraten und Kinder bekommen werde.³⁾

2. Traditionen vom Propheten (*ahbār*).

Der Hochgebenedeite sagt: „Das Heiraten gehört zu meiner Sunna, und wer gegen meine Sunna ist, der ist gegen mich.“

Ferner: „Das Heiraten gehört zu meiner Sunna, wer also auf die Zugehörigkeit zu mir Wert legt, der halte sich an meine Sunna.“⁴⁾

Ferner: „Heiratet und vermehret euch, denn am jüngsten Tag will ich vor den übrigen Völkern Staat machen mit euch, sogar mit der Frühgeburt.“

Ferner: „Wer gegen meine Sunna ist, der gehört nicht zu mir. Zu meiner Sunna aber gehört das Heiraten. Wer also mich liebt, der befolge meine Sunna.“

Ferner: „Wer das Heiraten unterläßt aus Furcht vor Armut, der gehört nicht zu uns.“ Dieser Ausspruch richtet sich aber nicht gegen die Unterlassung des Heiratens an sich, sondern gegen den erwähnten Beweggrund.

Ferner sagt er: „Wer wohlhabend ist, der soll heiraten.“

¹⁾ *Sunna* ist ursprünglich „Weg, Gesetz, Gewohnheit, Herkommen“. In der wissenschaftlichen Sprache hat das Wort noch zwei verschiedene spezielle Bedeutungen. Es bezeichnet 1. die Gesamtheit der auf den Propheten zurückgehenden Überlieferungen, deren Inhalt für den Gläubigen die Norm des Verhaltens bildet; in diesem Sinn gilt *sunna* neben *kitāb* (Koran), *iǧmāʿ* (consensus doctorum) und *qiyās* (analogia) als eine der Grundlagen (*uṣūl*) des islamischen Rechts; 2. bedeutet es eine nicht gebotene, aber empfohlene (*mandūb*, *mustahabb*) fromme Übung im Gegensatz zu *fard* (pflichtmäßiges Gebot). Eine unten S. 9 aufgeführte Anekdote beruht auf diesem verschiedenen Sinn des Wortes.

²⁾ Vgl. die unten S. 6 folgende Tradition.

³⁾ Er wird dann nach muslimischer Lehre auch den Antichrist vernichten, nach Mekka wallfahren und, nachdem er noch eine Reihe von Jahren auf der Erde gelebt, neben Muḥammed begraben werden.

⁴⁾ Fehlt bei M.

Ferner: „Wer von euch heiraten¹⁾ (*al-bū'a*) kann, der heirate. So bewahrt er am besten seine Augen vor unlauteren Blicken und seinen Körper vor Ausschweifung.²⁾ Wer es aber nicht kann, der möge fasten, denn das Fasten wird für ihn ein Beruhigungsmittel (*wiġā'*) sein.“³⁾ Nach diesem Ausspruch ist der Grund für die Empfehlung des Heiratens die Furcht, daß das Auge oder der Leib ausschweifen könnte; *wiġā'* bedeutet eigentlich „dem männlichen Tier die Hoden zerquetschen“, so daß es impotent wird, hier ist das Wort aber im übertragenen Sinn gebraucht für die durch das Fasten bewirkte Minderung des Geschlechtstriebes.

Der Hochgebenedeite sagt ferner: „Wenn einer zu euch kommt, der euch religiös⁴⁾ und zuverlässig genug erscheint [und um ein Mädchen anhält], so gebt es ihm. 'Wenn ihr anders handelt,⁵⁾ so entsteht Unheil in der Welt und großes Verderben.'“ Auch hier ist die Furcht vor den üblen Folgen der Anlaß für die Empfehlung des Heiratens.

Ferner sagt er: „Wer Gott zu lieb heiratet und Gott zu lieb jemanden verheiratet, der ist würdig der Freundschaft Gottes.“⁶⁾

Ferner sagt der Hochgebenedeite: „Wer sich verheiratet, der hat sein halbes Heil (*dīn*) gesichert, er beobachte nur Gottes Gebot auch in bezug auf die andere Hälfte!“ Auch nach diesem Ausspruch liegt der Vorzug der Ehe darin, daß sie vor Verfehlungen bewahrt, weil sie eine Schutzwehr gegen die Ausschweifung ist. Denn was den Gnadenstand (*dīn*) eines Menschen zerstört, ist zumeist der Geschlechts- und

¹⁾ *bū'a* ist sonst nur „beiwohnen“. Hier muß aber, wie die Erklärer bemerken und wie der Zusammenhang verlangt, der Sinn sein: „Wer die Mittel hat zum Heiraten“.

²⁾ *hādā aġalq lil-baṣar wa-aḥṣan lil-farġ*.

³⁾ Vgl. für diese Tradition al-Buhārī, *kitāb al-ṣaum* nr. 30 und *kit. al-nikāḥ* nr. 2 u. 3.

⁴⁾ Variante: „von gutem Charakter“.

⁵⁾ D. h. wenn ihr beim Freier in erster Linie nur auf Stellung und Vermögen seht, so kommen nur wenig Ehen zustande, und das führt zu Unzucht usw. (M.) Der Prophet zitiert hier Sūra 8 74.

⁶⁾ Der Verfasser des *Qūl* bemerkt allerdings (II, 235 5), das sei die unterste Stufe der *wilāja*.

der Nahrungstrieb; ¹⁾ durch die Heirat wird er aber wenigstens des einen enthoben.

Der Hochgebenedeite sagt ferner: „Das Wirken jedes Menschen nimmt ein Ende, außer dreien: Ein frommes Kind, das für ihn betet, usw.“ ²⁾ Ein solches kann er aber nur durch Heiraten erlangen.

3. Andere Überlieferungen (*atār*).

Der gottselige 'Omar sagt: „Nur zwei Dinge gibt es, welche das Heiraten verbieten, Unvermögen und Ausschweifung.“ Damit hat er ausgesprochen, daß die Religion keineswegs das Heiraten verbietet. Er beschränkt die Egehindernisse auf zwei, und zwar sind es zwei tadelnswerte Eigenschaften.

Der gottselige Ibn 'Abbās sagt: „Die Frömmigkeit eines Menschen ist erst dann vollkommen, wenn er verheiratet ist.“ Es ist möglich, daß er damit sagen wollte, die Ehe gehöre zur Frömmigkeit und mache deren Vollendung aus. Wahrscheinlich aber meinte er nur, das Herz des Menschen werde wegen der Heftigkeit der sinnlichen Begierde erst durch die Verheiratung beruhigt, die Frömmigkeit ist aber nur dann vollkommen, wenn das Herz frei ist. Deshalb rief er seine Untergebenen, wie 'Ikrima, Kuraib ³⁾ und andere, als sie mannbär geworden waren, zusammen und sprach zu ihnen: „Wenn ihr heiraten wollt, so verheirate ich euch; denn wenn der Mensch Unzucht begeht, so schwindet der Glaube aus seinem Herzen.“

Der gottselige Ibn Mas'ūd pflegte zu sagen: „Selbst wenn ich nur noch zehn Tage zu leben hätte, so würde ich mich verheiraten, um nicht unverheiratet vor Gott zu erscheinen.“

Als dem gottseligen Mu'ād b. Ğabal zwei Frauen an der Pest gestorben waren und er selbst von ihr befallen wurde, ⁴⁾

¹⁾ Im Original: penis et venter.

²⁾ Die beiden anderen sind: das Almosen, das er gespendet, und das Wissen, das er verbreitet hat. (M.)

³⁾ Beides Klienten des Ibn 'Abbās. 'Ikrima, berühmt als Koranausleger, starb um 105 = 723 (M. hat unrichtig 158), Kuraib im Jahre 98 (716); ihre Biographien bei Ibn Sa'd, *Tabaqāt* V, 212 ff.

⁴⁾ Es handelt sich um die „Pest von 'Amwās (Emmaus)“ im Jahre 17 oder 18 (635, 639), der 25 000 Menschen zum Opfer gefallen sein sollen. Vgl. Enzykl. des Islam I, 361.

rief er: „Gebt mir eine Frau, denn ich möchte nicht unverheiratet vor Gott erscheinen.“

Aus den zwei letzten Aussprüchen geht hervor, daß nach der Ansicht dieser beiden Männer die Ehe an sich ein Vorzug ist, nicht nur, insofern sie eine Sicherung gegen die Gefahr des sinnlichen Triebes bietet.

Der gottselige 'Omar, der sehr viele Frauen hatte, pflegte zu sagen: „Ich heirate nur der Nachkommenschaft wegen.“

Einer der „Genossen“ hatte sich ganz dem hochgebenedeiten Propheten zur Verfügung gestellt; er diente ihm und übernachtete auch bei ihm für den Fall, daß er zu irgend etwas benötigt würde. „Warum heiratest du nicht?“, fragte ihn einmal der hochgebenedeite Prophet. „Ich bin arm, Gesandter Gottes“, antwortete der Mann, „und habe nichts, wenn ich aus deinem Dienste gehe.“ Da schwieg der Prophet. Später aber wiederholte er seine Frage und er bekam dieselbe Antwort. Der Genosse wurde jedoch nachdenklich und sagte bei sich: „Wahrhaftig, der Gesandte Gottes weiß besser als ich, was mir für dieses und für jenes Leben frommt und was mich Gott nahe bringt; wenn er mich zum dritten Mal fragt, so werde ich ihm folgen.“ Tatsächlich fragte er zum dritten Mal: „Willst du denn nicht heiraten?“ Da sagte ¹⁾ ich: „Gib mir eine Frau, Gesandter Gottes!“ „Geh' zum Stamm so und so“, entgegnete dieser, „und sage zu ihnen: 'der hochgebenedeite Gottgesandte befiehlt euch, daß ihr mir ein Mädchen von euch zur Frau gebt'.“ „Aber ich habe nichts“, wandte ich ein. Da sagte er zu seinen Genossen: „Schießt für euren Bruder etwas Gold im Gewicht eines Dattelkerns zusammen!“ Sie taten es, und er ging damit zu den Leuten jenes Stammes, die ihm denn auch eine Frau gaben. Dann sagte der Prophet: „Halte ein Festmahl“, und die Genossen legten zusammen und lieferten ihm ein Schaf ²⁾ für das Hochzeitsmahl. Die wiederholte Aufforderung zum Heiraten weist darauf hin, daß die

¹⁾ Der Mann, von dem früher in der dritten Person die Rede war, tritt hier selbst als Erzähler ein. Später wird wieder in der dritten Person von ihm erzählt.

²⁾ *sāt* ist überhaupt ein Stück Kleinvieh, es kann also auch eine Ziege gemeint sein.

Ehe an sich ein Vorzug ist. Es ist aber auch möglich, daß der Prophet dem Mann anmerkte, daß er das Heiraten nötig hatte.

Es wird erzählt, daß ein Gottesdiener eines früheren Volkes seine Zeitgenossen in der Ausübung der religiösen Pflichten weit überragte. Als man auch dem Propheten der damaligen Zeit von dessen Tüchtigkeit im Dienste Gottes erzählte, erwiderte er: „Gewiß, ein trefflicher Mann, nur daß er die Sunna nicht vollkommen erfüllt.“ Als der Gottesdiener das hörte, verdroß es ihn und er fragte den Propheten darüber. „Du bist nicht verheiratet,“ antwortete dieser. „Ich bin nicht gegen das Heiraten,“ entgegnete der Gottesdiener, „aber ich bin arm und werde von anderen unterhalten.“ „Ich gebe dir meine Tochter,“ sagte darauf der gebenedeite Prophet, und er gab ihm tatsächlich seine Tochter.

Bišr b. al-Ḥārīt¹⁾ sagt: „Aḥmed b. Ḥanbal²⁾ zeichnet sich durch drei Dinge aus: (1) Er erwirbt erlaubten Unterhalt für sich und andere, ich hingegen erwerbe ihn nur für mich; (2) er gibt sich viel mit Frauen ab, ich gar nicht; (3) er ist aufgestellt als Imām³⁾ für die Allgemeinheit, [mich kennen nur vereinzelt].“⁴⁾

Vom gottseligen Aḥmed wird erzählt, daß er am zweiten Tage, nachdem die Mutter seines Sohnes ‘Abdallāh gestorben war, wieder heiratete. „Ich möchte“, sagte er, „keine einzige Nacht ohne Frau sein“.

Als man dem Bišr berichtete, daß die Leute über ihn redeten, weil er unverheiratet blieb, und ihm die Unterlassung der Sunna zum Vorwurf machten, da meinte er: „Sage zu ihnen, er werde durch seine Pflicht von der Befolgung der Sunna abgehalten.“⁵⁾ Ein anderes Mal erwiderte er auf denselben

¹⁾ al-Ḥāfī „der Barfüßer“, berühmter Mystiker, gest. 226 oder 227 (841 bezw. 842) in Bagdad.

²⁾ Berühmter Theologe und Begründer der streng traditionellen Rechtsschule, gest. 241 (855) ebenfalls in Bagdad. Vgl. Enzykl. des Islam I, 199 ff.

³⁾ Vgl. Enzykl. des Islam II, 504 f.

⁴⁾ Von Bišr hieß es, er sei wie ein verborgener Brunnen, den nur hin und wieder einer aufsucht, Ibn Ḥanbal dagegen wie der Tigris, zu dem die Leute von nah und fern kommen. (M.)

⁵⁾ Die Anekdote beruht auf der verschiedenen oben S. 5 dargelegten Bedeutung des Wortes *sunna*. Die ihm die Vernachlässigung der Sunna

Vorwurf: „Was mich vom Heiraten abhält, ist nur das Wort Gottes d. A. (Sura 2 288): 'Ihnen (den Frauen) kommen Rechte zu wie Pflichten, nach Billigkeit.'“ Als man dem Ahmed dies berichtete, sagte er: „Wo gibt es einen Mann wie Bišr! Er saß auf mir wie eine scharfe Lanzenspitze.“ Trotzdem wird von ihm erzählt, daß er, als er nach seinem Tode im Traum erschien und man ihn darüber fragte, was Gott mit ihm gemacht, antwortete: „Ich erhielt einen hohen Rang im Paradies und wurde sogar bis auf die Stufe der Propheten erhoben, aber ich erreichte nicht den Rang der Verheirateten.“ Und nach einem anderen Bericht antwortete er: „Gott sagte zu mir: 'Ich hätte es lieber gesehen, du wärest vor mir nicht unverheiratet erschienen.'“ Wir fragten ihn auch, wie es Abu Našr al-Tammār¹⁾ [al-Hilāl] ergangen sei. „Er erhielt einen Platz siebenzig Stufen über mir.“ antwortete er. Als man ihn weiter fragte: „Wodurch denn, wir meinten, du gehörst über ihn?“ antwortete er: „Wegen der Mühe, die ihm seine lieben Töchter und seine Familie gemacht haben.“

Der gottselige Sufjān b. 'Ujaina sagt: „Viele Frauen zu haben, ist nicht ein Zeichen von irdischer Gesinnung. Der gottselige 'Alī war gewiß der größte Asket unter den Genossen des hochgebenedeiten Propheten, und doch besaß er vier Frauen und siebenzehn Nebenfrauen.“ Das Heiraten ist also eine durchgehende Sunna und ein ständiger Zug bei den Propheten.

Als jemand²⁾ zum gottseligen Ibrahim b. Adham sagte: „Wohl dir, daß du unverheiratet bist und dich ganz dem Dienste Gottes widmen kannst,“ erwiderte dieser: „Die Sorge, die du wegen deiner Familie hast, ist mehr wert als mein ganzes Tun.“ „Aber warum heiratest du nicht?“ fragte jener. „Ich habe kein Bedürfnis nach dem Weibe,“ antwortete er, „und möchte meinerseits einer Frau³⁾ keine Enttäuschung bereiten.“

vorwerfen, meinen natürlich die Sunna des Propheten, deren Befolgung unter Umständen auch Pflicht sein kann. Bišr hingegen gebraucht den Ausdruck gerade im Gegensatz zu Pflicht (*farḍ*) im Sinne von *mandūb* oder *mustahabb*.

¹⁾ Tradierte nach Raḡā' b. Ḥajāt (gest. 112 = 730). (M.)

²⁾ Nach M. war es Baqīja b. al-Walīd.

³⁾ „Die begehrt, was die Frauen begehren“; so nach einem von M. angeführten Zitat aus der *ḥilja* des Abū Nu'aim.

Es heißt auch: „Der Verheiratete steht ebenso hoch über dem Unverheirateten wie der in den Kampf Ziehende über dem, der zuhause bleibt“ und „zwei Rak'a eines Verheirateten sind mehr wert als siebzig Rak'a eines Unverheirateten“. ¹⁾

II. Gründe gegen das Heiraten.

Der Hochgebenedeite sagt: „Am besten ist nach dem Jahr 200 derjenige daran, der nicht schwer trägt.“ ²⁾ [Als man ihn fragte: „Was bedeutet das, Gottgesandter?“ antwortete er:] „Einer, der weder Frau noch Kinder hat.“

Ferner sagt der Hochgebenedeite: „Es wird über die Menschen eine Zeit kommen, wo der Mann durch seine Frau, seine Eltern und seine Kinder zugrunde gerichtet wird, die ihm seine Armut vorwerfen und von ihm verlangen, was er nicht bieten kann. Er läßt sich dann in Dinge ein, bei denen er sein Seelenheil daran gibt, und geht zugrunde.“

In einer Tradition ³⁾ heißt es: Wenig Familie zu haben, ist auch eine Art Wohlstand (*aḥad al-jaṣārain*), eine zahlreiche Familie dagegen eine Art Armut (*aḥad al-faqrain*).“

Als Abū Sulaimān al-Dārānī ⁴⁾ über das Heiraten befragt wurde, antwortete er: „Ohne sie (die Frauen) es auszuhalten (*ṣabr*), ist besser als sie auszuhalten, sie auszuhalten ist aber besser als das Höllenfeuer auszuhalten.“ Ferner sagt er: „Wer allein ist, der empfindet eine Süßigkeit des Arbeitens ⁵⁾ und

¹⁾ Einmal, weil die Sorge für die Familie ein Kriegsdienst ist und zweitens weil ein Verheirateter nicht durch unlaute Gedanken und Begierden in seiner Andacht abgelenkt wird. (M.) Der Ausspruch wird auch auf den Propheten zurückgeführt.

²⁾ *ḥafif al-ḥād*, wörtlich „leicht von Rücken“, nach *Qūt* II 239 ¹⁵ eine berühmte oder bekannte Tradition. Die Lesarten *ḡād*, *ḥādd* und *ḥāl* werden von M. wohl mit Recht verworfen. Im *Qūt* noch die andere Tradition: „Nach dem Jahr 200 ist das Zölibat meiner Gemeinde erlaubt. Lieber soll man dann einen jungen Hund aufziehen als ein Kind.“

³⁾ Im *Qūt* als Ausspruch eines Weisen angeführt. Der erste Teil gilt aber auch sonst als Tradition. (M.)

⁴⁾ *Qūt*: „Als Saḥl b. Abdallāh über die Frauen befragt wurde.“ (M.) In unserem Druck aber (II, 240 ⁵): „Als Abū Muḥammed . . .“

⁵⁾ *Qūt* soll nach M. 'ilm statt 'amal haben, also „eine Süßigkeit der Erkenntnis“. In der Druckausgabe (II 238, ¹⁶) aber: „Eine Wonne des Daseins und eine Süßigkeit des Handelns.“

eine Freiheit des Geistes, wie sie der Verheiratete nicht empfindet.“ Ein anderes Mal sagte er: „Ich habe noch keinen von unseren Genossen sich verheiratet sehen, der danach auf seiner früheren Stufe sich gehalten hätte.“ Ferner sagte er: „Drei Dinge gibt es, wer die begehrt, der beweist eine irdische Gesinnung: Wer auf Erwerb ausgeht, eine Frau heiratet oder ein Ḥadīṭ aufschreibt.“¹⁾

Der gottselige Ḥasan [al-Baṣrī] sagt: „Wenn Gott einem Menschen Gutes will, so erspart er ihm die Beschäftigung mit Familie und Vermögen.“²⁾ „Man hat viel über dieses Ḥadīṭ disputiert,“ sagt [Aḥmed] b. abī 'l-Ḥawārī,³⁾ „die allgemeine Ansicht geht aber dahin, daß darin nicht ausgesprochen liegt, man solle die beiden Dinge nicht besitzen, sondern man solle, wenn man sie besitzt, nicht durch sie abgelenkt werden“. Der Ausspruch besagt dasselbe wie der des Abū Sulaimān al-Dārānī: „Was dich von Gott ablenkt, sei es Familie oder Vermögen oder Kinder, gereicht dir zum Unheil.“ Überhaupt ist kein einziger der überlieferten Aussprüche gegen das Heiraten absolut gerichtet, sondern immer nur in bedingter Weise, während die Aussprüche für das Heiraten, teils absolut, teils bedingt zu nehmen sind. Wir wollen die Sache genauer erklären, indem wir die Vorteile und Nachteile des Heiratens im einzelnen aufzählen.

III. Die Vorteile des Heiratens.

Es sind ihrer fünf: (1) Erzielung von Nachkommenschaft, (2) Beruhigung der Sinnlichkeit, (3) Führung des Haushaltes durch die Frau, (4) Vermehrung der verwandtschaftlichen Beziehungen und (5) die mit der Sorge um die Familie verbundene Selbstüberwindung.⁴⁾

¹⁾ Das war in den ersten Zeiten verboten. Siehe darüber Goldziher, Muh. Studien II, 194—202.

²⁾ Auch als eine von Ibn Mas'ūd überlieferte Tradition aufgeführt. (M.)

³⁾ Schüler des Abū Sulaimān al-Dārānī. (M.)

⁴⁾ Die hier angegebene Disposition wird in der Ausführung vom Verfasser dahin abgeändert, daß er als dritten Nutzen „Ausspannung und Erholung“ einführt, während die hier an vierter Stelle aufgeführte Abteilung mit der vorausgehenden vereinigt wird.

1. Erzielung von Nachkommenschaft.

Dies ist die Hauptsache und dafür wurde die Ehe eingesetzt. Ihr Zweck ist die Erhaltung der Gattung und daß das Menschengeschlecht nicht von der Welt verschwinde. Denn der Geschlechtstrieb ist nur geschaffen als wirkender Anreiz, welcher gewissermaßen die Aufgabe hat, beim männlichen Teil die Ausstreuung des Samens und beim weiblichen dessen Aufnahme ins Erdreich zu veranlassen. Die geschlechtliche Vereinigung dient dabei für beide Teile als Anlockungsmittel mit dem Zweck, ein Kind zu „erbeuten“, so wie man einen Vogel dadurch anlockt, daß man Körner hinstreut, die er gerne frißt, um ihn so ins Netz zu bekommen.¹⁾ Die ewige Macht wäre gewiß imstande, die einzelnen Menschen auf einmal durch einen bloßen Schöpfungsakt hervorzubringen, ohne Befruchtung und Paarung, aber es entspricht der göttlichen Weisheit, das Verursachte an Mittelursachen zu knüpfen, obsehon sie diese entbehren könnte; es liegt darin eine Offenbarung ihrer Macht und eine besondere Vollkommenheit ihres wunderbaren Waltens, indem sie auf diese Weise verwirklicht, was von Ewigkeit her ihr Wille gewesen, durch das Wort festgesetzt und durch das Schreibrohr aufgezeichnet.²⁾

Die Bemühung, Nachkommenschaft zu erlangen, ist ein Verdienst (*qurba*) in vierfacher Hinsicht, und hierin liegt der Hauptgrund für die Empfehlung des Heiratens auch für den Fall, daß die Gefahren des sinnlichen Triebes nicht zu befürchten sind, sodaß keiner der Altvordern unverheiratet vor Gott erscheinen wollte:

Erstens bedeutet das Bestreben, Nachkommenschaft zu erlangen, um das Menschengeschlecht zu erhalten, die Erfüllung des Willens Gottes d. A. Zweitens kommt man dadurch dem Wunsch des hochgebenedeiten Gottgesandten nach, der mit einer recht großen Anzahl „Staat machen“ will.³⁾ Drittens

¹⁾ Die bekannte Schopenhauer'sche Theorie findet sich also hier auf eigenartige Weise schon vorweggenommen.

²⁾ Hinweis auf die göttliche Schicksalstafel (*al-lauh al-mahfūz*; oder *al-furqān*).

³⁾ Vgl. die Tradition oben S. 5.

erlangt ein solcher die Gnade, daß das fromme Kind nach seinem Tode für ihn betet. Viertens erlangt er einen Fürsprecher bei Gott, falls das kleine Kind vor ihm stirbt.

Der erste Gesichtspunkt ist der feinste und dem Verständnis der großen Menge entlegendste. Er ist aber der eigentlichste und stärkste Beweggrund für die Verständigen, welche eingedrungen sind in die Wunder des göttlichen Schaffens und das Walten seiner Weisheit. Zur Erklärung diene folgendes Gleichnis: Angenommen ein Herr übergibt seinem Knecht Saatkorn sowie die zur Feldbestellung nötigen Geräte, er richtet ihm ein für die Bestellung geeignetes Feld her und der Knecht ist imstande, das Feld zu bestellen, und der Herr beauftragt einen Inspektor, den Knecht zur Verantwortung zu ziehen. Wenn nun dieser Knecht träge ist, vom Ackergerät keinen Gebrauch macht und das Saatkorn liegen läßt bis es verdirbt, und wenn er den Inspektor auf listige Weise von sich fernhält, so hat ein solcher Knecht gewiß Zorn und die Strafe von seiten seines Herrn zu gewärtigen. Nun hat aber Gott die Menschen paarweise geschaffen, creavit membrum et testiculos,¹⁾ creavit semen in lumbis,²⁾ paravit ei in testiculis venas et canales, creavit uterum ut domicilium et receptaculum seminis, er unterwarf die Menschen der Macht des Geschlechtstriebes, der bei jedem männlichen und weiblichen Wesen seine Rechte fordert. Dieser ganze Apparat mit seinen verschiedenen Funktionen bringt in beredter Sprache den Willen seines Schöpfers zum Ausdruck und ruft jedem Vernünftigen deutlich genug zu, wofür er hergerichtet ist. Überdies gibt der Schöpfer noch ausdrücklich seinen Willen kund durch den Mund seines hochgebenedeiten Gesandten, welcher sagt: „Heiratet und vermehrt euch“.³⁾ Wenn also Gott den ausdrücklichen Befehl gegeben und ohne Rückhalt gesprochen hat, so gilt von jedem, der das Heiraten unterläßt, daß er die Bestellung vernachlässigt, das Saatkorn verderben und den von Gott geschaffenen Apparat unbenutzt läßt; er verhehlt den

¹⁾ So R.; *untajain*, eine Lesart, der auch M. den Vorzug gibt. Variante: *untu* „weiblich“; vgl. Sūra 53:46 u. 75:39.

²⁾ Wörtlich: guttam in vertebris.

³⁾ Siehe oben 5. R. hat noch *tanāsabū* „pflanzt euch fort“.

Zweck der Schöpfung und der göttlichen Weisheit, die erkennbar ist aus dem Zeugnis der Einrichtung des Menschen, geschrieben auf diese Glieder von Gottes Hand, nicht mit Lauten und Buchstaben, aber so, daß jeder es lesen kann, dem Gott Einsicht verliehen hat, um einzudringen in die Geheimnisse der ewigen Weisheit. Darum betrachtet das heilige Gesetz die Tötung der Kinder durch lebendiges Eingraben (*wa'd*)¹⁾ als einen Greuel, weil dadurch die volle Entfaltung der Existenz verhindert wird. In demselben Sinne ist der Ausspruch gemeint: „Die Verhinderung der Empfängnis ist auch eine Art Kindesmord.“²⁾ Wer also heiratet, der wirkt mit an der Erfüllung dessen, was Gott d. A. erfüllt wissen will, und wer es nicht tut, der läßt ungebraucht und läßt verderben, was Gott nicht verdorben haben will. Und weil Gott d. A. die Erhaltung des Menschengeschlechtes wünscht, befiehlt er so eindringlich die Speisung Bedürftiger, und er gebraucht dafür den Ausdruck „Darlehen“ (*qard*), wenn er sagt (Sūra 2246, 5711): „Wer will Gott ein schönes Darlehen leihen?“

Man könnte aber folgendes einwenden: Die Behauptung, die Erhaltung des Menschengeschlechtes sei von Gott gewollt, legt die Meinung nahe, daß sein Untergang von ihm nicht gewollt sei. Damit setzt man aber einen Unterschied zwischen Tod und Leben mit Bezug auf den Willen Gottes. Nun geschieht aber bekanntlich alles nach dem Willen Gottes d. A., und Gott ist vollkommen unabhängig von der Kreatur. Wie soll also bei ihm ihr Leben mehr bedeuten als ihr Tod, ihr Fortbestand mehr als ihr Untergang?

[Darauf antworten wir:] Das Gesagte ist an sich richtig, es wird aber hier falsch ausgelegt. Was wir oben behauptet haben, steht durchaus nicht im Widerspruch zu dem Satz, daß alles Bestehende, sei es gut oder schlecht, Nutzen oder Schaden, vom Willen Gottes d. A. abhängt. Gewiß sind „Wohlgefallen“ (*maḥabba*) und „Mißbilligung“ (*karāha*) unter sich Gegensätze, aber die beiden stehen nicht im Gegensatz zum Willen. Vielmehr ist manches von Gott Gewollte (*murād*) ihm

¹⁾ Wie die Araber der Heidenzeit vielfach mit den neugeborenen Mädchen verfahren.

²⁾ *al-'azl aḥad al-wa'dain*. Vgl. unten im dritten Kapitel.

erwünscht (*mahbūb*) und manches von ihm Gewollte ihm unerwünscht (*makruh*). So sind die Sünden ihm unerwünscht, aber trotzdem gewollt, ebenso sind aber auch die guten Handlungen¹⁾ von ihm gewollt, überdies jedoch ihm erwünscht und wohlgefällig. Was aber Unglauben und Schlechtigkeit betrifft,²⁾ so kann man nicht sagen,³⁾ daß es ihm wohlgefällig und erwünscht sei, sondern daß es gewollt ist, wie Gott d. A. sagt (Sura 39 9): „Und er findet kein Wohlgefallen am Unglauben seiner Diener.“ Wie könnte auch der Untergang des Menschengeschlechtes hinsichtlich des Wohlfallens oder der Mißbilligung Gottes sich ebenso verhalten wie dessen Fortbestehen, da doch der Allerhöchste selbst sagt: „In keiner Sache zögere ich so sehr, als wenn es gilt, den Geist eines meiner muslimischen Diener zu mir zu nehmen, der ungerne stirbt und dem ich ungerne wehtue. Aber der Tod ist unabwendbar.“⁴⁾ Der Satz „der Tod ist unabwendbar“ drückt Gottes ewigen Willen aus und die Bestimmung, die erwähnt ist in dem Gotteswort (Sura 67 2): „Der den Tod erschaffen und das Leben.“ Es besteht jedoch kein Widerspruch zwischen seinem Wort (Sura 56 60): „Wir haben über euch den Tod verhängt“ und dem anderen [eben erwähnten]: „Ich möchte ihm nicht gerne wehtun“. Aber die richtige Klarlegung dieser Sache erfordert eine genaue Bestimmung des Sinnes der Worte Willen (*irāda*), Wunsch (*maḥabba*) und Mißbilligung (*karāha*) und eine Erklärung ihrer eigentlichen Bedeutung. Man denkt dabei zunächst an das, was beim Menschen die Ausdrücke „Wille, Wunsch, Mißbilligung“ besagen. Das ist aber verkehrt. Vielmehr sind die Eigenschaften Gottes und die der Menschen ebensoweit verschieden, wie sein Wesen und ihr Wesen es ist. Die Wesenheit der Menschen besteht aus Substanz und Akzidenz, worüber Gottes Wesenheit hoch erhaben ist. So wie aber das, was nicht Substanz und Akzidenz ist, sich keineswegs vergleichen läßt mit dem, was Substanz und Akzidenz ist, so lassen sich

¹⁾ *wahija* nach *ṭā'āt* bei R. ist zu streichen.

²⁾ *murāda* nach *ammā* ist in R. zu streichen.

³⁾ Statt *taqālu* „du sagst“ des Textes ist vielleicht eher zu lesen *naqulu*.

⁴⁾ Nach M. auch bei al-Buḥārī, *kitāb al-raqā'iq*.

auch die Eigenschaften Gottes nicht mit denen der Menschen vergleichen.¹⁾

Diese Dinge gehören indes in die Wissenschaft der Mystik und dahinter steht das Geheimnis der Prädestination, das man nicht enthüllen darf. Wir wollen uns also nicht darauf einlassen, sondern auf unseren Gegenstand uns beschränken, und zwar sprachen wir vom Unterschied zwischen dem, der zur Ehe schreitet, und dem, der sich von ihr fernhält. Der letztere läßt ein Geschlecht aussterben, das Gott von Adam, dem Gebenedeiten, her Generation für Generation bis auf ihn herab im Dasein erhalten hat. Wer unverheiratet bleibt, der schneidet damit eine Existenz ab, die von der Adams, des Gebenedeiten, ununterbrochen bis auf ihn reicht, und stirbt kinderlos und ohne Nachkommen.

Wäre aber die Beruhigung der Sinnlichkeit das einzige Motiv zum Heiraten, so hätte nicht Mu'ād b. Ġabal, von der Pest befallen, ausgerufen: „Gebt mir eine Frau, damit ich nicht unverheiratet vor Gott erscheine.“²⁾ Wollte aber jemand einwenden, daß Mu'ād unter solchen Umständen doch keine Nachkommenschaft hätte erwarten können, wozu also sein Eifer in dieser Sache, so antworte ich: Die Nachkommenschaft wird durch geschlechtliche Vereinigung erzielt, diese letztere aber wird bewirkt durch den Reiz des Geschlechtstriebes, der nicht vom Willen des Menschen abhängt. Von ihm hängt nur ab die Herbeiführung eines Erregers für den Trieb, und das ist in jedem Fall möglich. So braucht ja auch derjenige, der einen Vertrag schließt, nur das zu leisten, was er schuldig ist, und zu tun, was ihm zukommt, das übrige ist nicht seine Sache. Deshalb ist auch für einen Impotenten das Heiraten ein löbliches Werk, denn die Regungen des Geschlechtstriebes sind etwas Verborgenes und der Beobachtung unzugänglich; ja sogar für den, cuius membrum exstirpatum est (*mamsūh*), der also

¹⁾ M. zitiert eine Stelle aus dem 4. Kapitel von al-Ġazālī's *al-maḡṣad al-asnā*, wo der Verfasser ausführt, daß zwei Dinge himmelweit verschieden sein können, auch wenn beide unter einem und demselben Allgemeinbegriff subsumiert werden, so z. B. Weiß und Schwarz, die beide darin übereinstimmen, daß sie Akzidentien und Farben sind und daß sie vom Gesichtssinn wahrgenommen werden.

²⁾ Vgl. oben S. 7.

unmöglich Nachkommenschaft zu erwarten hat, ist es noch ein verdienstliches Werk, und zwar in demselben Sinne, in dem es für den Kahlköpfigen verdienstlich ist, sich das Rasiermesser über den Kopf führen zu lassen,¹⁾ um so das Beispiel der anderen nachzuahmen und es den frommen Altvordern gleich zu tun. So gilt ja auch das *ramal*²⁾ und *idtibā*³⁾ bei der Pilgerfahrt auch jetzt noch als empfehlenswerte Übung, obwohl es ursprünglich nur den Sinn hatte, den Ungläubigen die ungebrochene Kraft (*ǧald*) der Gläubigen zu zeigen; mit der Zeit aber wurde das Bestreben, jene, die ihre ungebrochene Kraft zeigten, nachzuahmen und es ihnen gleich zu tun, zu einer frommen Gewohnheit (*sunna*) für die Späteren. Allerdings ist die Löblichkeit (*istihāb*) bei einem Impotenten geringer als bei jenem, der fähig ist, „seinen Acker zu bestellen“⁴⁾, und sie wird in den meisten Fällen noch geringer durch den damit verbundenen üblen Umstand, daß die Bestimmung der Frau hier nicht erfüllt wird und ihr die Befriedigung versagt bleibt, denn solches ist nicht ohne eine gewisse Gefahr. Der hier angeführte Gesichtspunkt gibt aber die Erklärung dafür, daß die Altvordern die Unterlassung des Heiratens so streng verpönten, auch für den Fall, daß der Trieb dazu fehlte.

Der zweite Gesichtspunkt ist der, mitzuhelfen, den Wunsch des hochgebenedeiten Gottgesandten zu erfüllen, der mit einer recht großen Anzahl „Staat machen“ möchte, wie der hochgebenedeite Gottgesandte es ausdrücklich ausgesprochen hat.

¹⁾ Eine darauf bezügliche Tradition wird von Ibn 'Omar überliefert. (M.)

²⁾ *ramal* ist eine beschleunigte Gangart („zwischen Gehen und Laufen“), die man bei den ersten drei Touren (*ašwāf*) des Umgangs um die Ka'ba (*ṭawāf*) einhalten soll. Diese Gewohnheit soll wie die des *idtibā* darauf zurückgehen, daß die Gläubigen bei der vertragsmäßigen Wallfahrt im Jahre 7 (Ibn Hišām, *Sira*, S. 789) den Mekkanern imponieren (*riya'*) und zeigen wollten, daß sie durch das Fieber von Medina nicht geschwächt seien, wie die Ungläubigen erwarteten. (M. IV 352.)

³⁾ Das *idtibā* (von *dab'* „Oberarm“) besteht darin, daß man den mittleren Teil des Überwurfes (*ridā'*) unter die rechte Achsel nimmt und die beiden Enden über die linke Schulter schlägt, so daß das eine nach vorn, das andere nach hinten herunterhängt. So bleibt die rechte Schulter frei und man kann den rechten Arm ungehindert gebrauchen. Diese Übung gilt natürlich nicht für die Frauen. (M. IV 346 f.)

⁴⁾ Vgl. *Sūra* 2 223.

Auf die Bedeutung der Nachkommenschaft nach all den verschiedenen Gesichtspunkten weist der vom gottseligen 'Omar überlieferte Ausspruch bei seiner Verheiratung hin: „Ich heirate nur der Nachkommenschaft wegen“. Ferner die verschiedenen Traditionen, welche gegen die kinderlose Frau gerichtet sind. So sagt der Hochgebenedeite: „Eine Matte in einem Winkel des Hauses ist besser als eine Frau, die nicht gebiert.“ Ferner sagt er: „Die Beste unter euren Frauen ist jene, die viele Kinder gebiert (*al-walūd*) und dem Manne viel Liebe bezeigt (*al-wadūd*).“ Ferner sagt der Hochgebenedeite: „Eine Häßliche,¹⁾ die viele Kinder zur Welt bringt, ist besser als eine Schöne, die keine bekommt.“ Dieser letztere Ausspruch beweist auch, daß für die Bestimmung der Vorzüge der Ehe mehr die Erzielung der Nachkommenschaft in Betracht kommt als die Abwehr der Gefahr des sinnlichen Triebes; denn eine schöne Frau ist an sich eher geeignet, den Mann vor Ausschweifung und unlauteren Blicken zu bewahren und seine Begierde zu stillen.

Der dritte Gesichtspunkt ist der, ein braves Kind zu hinterlassen, damit es für den Vater bete, wie es in der Tradition heißt: „Das Wirken jedes Menschen nimmt ein Ende außer dreien.“ Als eines davon wird das fromme Kind genannt.²⁾ „Die Fürbitten“, heißt es in einer anderen Tradition, „werden auf Platten von Licht den Verstorbenen präsentiert.“ Der Einwand, das Kind könnte vielleicht nicht brav sein, hat nichts zu bedeuten. Denn in jedem Fall ist es ein gläubiges Kind, und wenn die Eltern religiös sind, werden sie zumeist auch brave Kinder haben, besonders wenn sie darauf aus sind, sie ordentlich zu erziehen und zum Guten anzuhalten. Übrigens wird das Gebet eines Gläubigen für seine Eltern diesen immer nützen, mag der Betreffende ein Gerechter oder ein Sünder sein. Der Vater wird also belohnt für die Gebete und die guten Werke seines Kindes, denn er ist die Ursache von all dem,³⁾ aber er wird nicht verantwortlich gemacht für dessen

1) Wörtlich „schwarze“.

2) Vgl. oben S. 7.

3) Wörtlich „es ist sein Erwerb (*kasb*)“. Vgl. Dogmatik al-Ghazālī's, S. 63. Der Vater ist nicht die direkte, unmittelbare Ursache (*bil-mubāšara*), sondern die indirekte, mittelbare (*bil-tağaddud*). (M.)

Übeltaten, denn „keine belastete Seele soll die Last einer anderen tragen“ (Sūra 6 164, 17 16, 35 19, 39 9, 53 39). Darum sagt Gott d. A. (Sūra 52 21): „Wir wollen sie mit ihrer Nachkommenschaft vereinigen und um nichts von ihren Werken wollen wir sie betrügen“, d. h. wir wollen sie um nichts von ihren Werken verkürzen, dagegen ihnen die guten Werke ihrer Kinder noch dazu anrechnen.

Der vierte Gesichtspunkt ist der, daß das Kind, wenn es vor dem Vater stirbt, ihm zu einem Fürsprecher wird. Vom hochgebenedeiten Propheten wird der Ausspruch überliefert: „Das Kind zieht¹⁾ seine Eltern mit ins Paradies“, und nach einem anderen Bericht sagte er: „Er (der Vater) faßt sein Kleid, wie ich jetzt dein Kleid²⁾ fasse.“

Ferner sagte der Hochgebenedeite: „Wenn das Kind aufgefordert wird, ins Paradies einzutreten, wartet es an der Paradiesespforte *muhbanti'an* — d. h. voll Zorn und Ärger — und spricht: ‚Ich gehe nur dann ins Paradies ein, wenn meine Eltern mit mir gehen‘. Da ruft man: ‚Laßt seine Eltern mit ihm ins Paradies gehen‘.“

In einer anderen Tradition heißt es: Die Kinder werden, wenn die Menschen ihre Rechenschaft abzulegen haben, an einen bestimmten Platz versammelt. Dann erhalten die Engel den Auftrag, sie ins Paradies einzuführen. Die Kinder bleiben aber an der Paradiesespforte stehen, und da man ihnen zuruft: „Willkommen, ihr Sprößlinge der Gläubigen, kommt herein, ihr braucht keine Rechenschaft abzulegen“, entgegnen sie: „Aber wo sind denn unsere Väter und unsere Mütter?“ „Eure Eltern sind nicht so wie ihr“, erwidern die Paradieseswächter, „sie haben Sünden und Verfehlungen auf sich geladen, darum müssen sie Rechenschaft ablegen und werden zur Verantwortung gezogen.“ Da fangen die Kinder an zu schreien und alle zusammen an die Paradiesespforte zu pochen, so daß Gott d. A. — er weiß wohl, was sie wünschen — fragt: „Was ist das für ein Gepoche?“ „Es sind die muslimischen Kinder, o Herr,“

¹⁾ Im *Qūt* und auch sonst noch mit dem Beisatz „mit seinem Nabelstrang“. (M.)

²⁾ Der Prophet spricht zu Abū Huraira, auf den diese Tradition, die sich auch in der Sammlung Muslim's findet, zurückgeht. (M.)

antwortet man ihm, „sie wollen nicht ins Paradies eingehen, wenn ihre Eltern nicht dabei sind.“ Da befiehlt Gott d. A. den Engeln: „Geht durch die Menge, nehmt ihre Eltern bei der Hand und führt sie ins Paradies ein!“

Der Hochgebenedeite sagt: „Wem zwei von seinen Kindern sterben, der ist durch mehrere Schutzmauern vor dem Höllenfeuer gesichert.“ Ferner: „Wem drei Kinder in Unschuld sterben, den läßt Gott ins Paradies eingehen, aus besonderem Mitleid für sie.“ „Und wenn es nur zwei sind, Gottgesandter?“ fragte man ihn. „Auch wenn es nur zwei sind“, antwortete er.

Von einem Frommen wird erzählt, daß man ihm oft das Heiraten nahe legte, und er ging lange Zeit nicht darauf ein. Eines Tages aber erwachte er aus dem Schlafe und rief: „Gebt mir eine Frau!“ Man willfahrte seinem Wunsche, und als man ihn um Aufklärung ersuchte, antwortete er: „Vielleicht schenkt mir Gott ein Kind und nimmt es zu sich, auf daß es für mich ein Vorläufer im Jenseits werde. Ich träumte“, erzählte er weiter, „das jüngste Gericht finde statt; ich stand mit den anderen Menschen da und hatte einen solchen Durst, daß ich glaubte vergehen zu müssen; auch die anderen litten sehr unter dem Durst und der Bedrängnis. Als wir so dastanden, drängten sich auf einmal Kinder durch die Menge mit Tüchern von Licht angetan, die silberne Krüge und goldene Becher in den Händen hatten und einem nach dem andern zu trinken gaben, indem sie sich durch die Menge drängten und an den meisten vorbeigingen. Ich streckte die Hand nach einem der Kinder aus und bat es, auch mir zu trinken zu geben, da ich so sehr vom Durst gepeinigt wurde. ‚Von dir ist kein Kind unter uns‘, entgegnete es mir, ‚wir lassen nur unsere Eltern trinken‘. ‚Wer seid ihr denn‘? fragte ich. ‚Muslimische Kinder‘, antworteten sie, ‚die früh gestorben sind‘.“

Auch der Koranvers (Sura 2 223): „Geht zu eurem Acker, wie ihr wollt; aber sendet (etwas) für euch voraus“ wird von manchen Erklärern dahin ausgelegt: „Sendet Kinder voraus ins Jenseits“. 1)

1) Andere wollen zu „sendet voraus“ ergänzen: „die Ehe“, wieder andere: „die Anrufung des Namens Gottes“. Die erste und dritte Erklärung auch bei al-Baiḏāwī.

Aus den vier genannten Gesichtspunkten ergibt sich, daß der Hauptvorteil der Ehe der ist, daß sie die Ursache für Nachkommenschaft wird.

2. Dämpfung¹⁾ der Sinnlichkeit.

Der zweite Vorteil der Ehe besteht darin, daß sie eine Schutzwehr gegen den Teufel ist, die Begierlichkeit dämpft, die Gefahren des sinnlichen Triebes beseitigt, die unlauteren Blicke und die körperliche Ausschweifung hintanhält. Das liegt im Ausspruch des Hochgebenedeiten ausgedrückt: „Wer heiratet, der hat die Hälfte seines Seelenheils gesichert, er fürchte Gott in Bezug auf den zweiten Teil,“ und dasselbe besagt der andere Ausspruch: „Ihr sollt heiraten, und wer es nicht kann, der soll fasten, denn das Fasten wird für ihn ein Beruhigungsmittel sein.“²⁾ Die meisten Belege, die oben aus Traditionen und Überlieferungen angeführt wurden, haben diesen Gesichtspunkt im Auge. Er ist aber niedriger als der erste. Denn der Geschlechtstrieb ist mit der Forderung, Nachkommenschaft zu erzielen, betraut.³⁾ Die Ehe nun gewährt ihm Betätigung, beruhigt seinen Drang und verhindert, daß er übel ausartet. Es ist aber nicht dasselbe, ob jemand seinem Herrn gehorcht in dem Bestreben, seinen Willen zu erfüllen, oder ob er ihm nur gehorcht, um von seiten der Verwaltungsbehörde⁴⁾ keine Unannehmlichkeiten zu haben. Geschlechtstrieb und Nachkommenschaft sind beide eine göttliche Einrichtung und zu einander in Beziehung gesetzt. Man darf aber nicht meinen, daß der eigentliche Zweck die Lust sei und die Nachkommenschaft nur die notwendige Folge, so wie z. B. der Stuhlgang die notwendige Folge des Essens, aber kein Selbstzweck ist. Nein, der der Natureinrichtung und der göttlichen Weisheit entsprechende Zweck ist vielmehr die Nachkommenschaft, und die libido soll dabei nur als Anreiz wirken. Freilich soll der Geschlechtstrieb nicht lediglich die

¹⁾ Wörtlich „Brechung“ (*kasr*) d. h. ihre Unschädlichmachung dadurch, daß sie in erlaubter Weise befriedigt wird.

²⁾ Vgl. oben S. 6.

³⁾ M.: *muwakkal mutaqaḍi*, R.: *muwakkala bi-taqaḍi*.

⁴⁾ M.: *muwaggala*, R.: *taukil*. Als solche gilt in diesem Gleichnis eben der Geschlechtstrieb.

Kindererzeugung erzwingen, sondern er ist auch in einer anderen Hinsicht eine weise Einrichtung. Die mit seiner Befriedigung verbundene Lust, mit der sich, wenn sie von Dauer wäre, keine andere vergleichen ließe, soll nämlich auf die im Paradies verheißenen Wonnen hindeuten. Denn es wäre nutzlos, einem eine Wonne in Aussicht zu stellen, die er niemals empfunden hat; so hätte es keinen Sinn, einen Impotenten anspornen zu wollen voluptate coitus oder einen Knaben voluptate possedendi et imperandi. Die irdischen Vergnügungen sind daher auch insofern von Bedeutung, als sie das Verlangen nach dem dauernden Genuß derselben im Paradiese wecken und so einen Ansporn für den Dienst Gottes bilden. Man betrachte die hier sich offenbarende göttliche Weisheit, Güte und Ordnung, wie ein und derselbe Trieb auf ein zweifaches Leben hingeordnet ist, ein äußeres und ein inneres. Das äußere Leben eines Mannes besteht darin, daß sein Geschlecht fortlebt, denn dies ist eine Art persönlicher Fortdauer, das innere Leben aber ist das jenseitige Leben. Diese beschränkte, so schnell vorübergehende Lust weckt also das Verlangen nach der vollkommenen, weil ewig dauernden Lust und spornt den Eifer¹⁾ an für den Dienst Gottes, der zu ihr führt; das heftige Verlangen nach der irdischen Lust trägt also dazu bei, dem Menschen die Erfüllung dessen zu erleichtern, was zu den Freuden des Paradieses führt.²⁾ Es gibt kein einziges Teilchen im menschlichen Körper, sei es außen oder innen, ja kein Teilchen in der himmlischen und irdischen Welt überhaupt, das nicht Feinheiten und Wunder der göttlichen Weisheit in sich schlösse, vor welchen der Verstand stille steht. Solches wird aber nur den reinen Seelen geoffenbart nach dem Maße ihrer Läuterung und ihrer Abwendung von dem Glanz der Welt, deren Verlockungen und Gefahren.³⁾

¹⁾ Zu lesen ist mit M. *tastahittu*; R.: *jastahibbu*.

²⁾ So der Text bei R.; bei M.: „Der Mensch wird also durch das heftige Verlangen darnach besser disponiert“ (*iusta'add*) und er empfindet als eine Lust [durch die Erleichterung] die Erfüllung dessen, was . . .“ Das in Klammern stehende ist vielleicht Glosse und besser zu streichen.

³⁾ Die voluptas coitus ist aber (nach M.) nur ein Gleichnis, um die Wonnen des Paradieses einigermaßen begreiflich zu machen. In Wirklichkeit sind sie jedoch *toto coelo* davon verschieden, „wie kein Auge es

Die Ehe ist also dadurch, daß sie die seitens der Sinnlichkeit drohende Gefahr beseitigt, ein wichtiges Moment für die Religion¹⁾ bei jedem, der nicht mittellos oder impotent ist, also bei den allermeisten Menschen. Denn wenn die Sinnlichkeit übermächtig und nicht durch eine starke Gottesfurcht in Schranken gehalten wird, so führt sie zu Ausschweifungen. In diesem Sinne zitiert auch der Hochgebenedeite in einem seiner Aussprüche das Gotteswort (Sura 8 74): „Wenn ihr das nicht tut, so entsteht Unheil in der Welt und großes Verderben.“²⁾ Wird aber einer durch die Gottesfurcht im Zaume gehalten, so wird es sein Bestreben sein, seine Glieder vor dem Nachgeben gegenüber der Sinnlichkeit zu bewahren, indem er seine Augen hütet und seinen Körper in Zucht hält. Dagegen steht es nicht in seinem Willen, auch sein Inneres von bösen Einflüsterungen und Gedanken frei zu halten, sondern unaufhörlich zerrt an ihm die sinnliche Natur und stellt ihm geschlechtliche Dinge vor. Auch der Teufel läßt nicht ab, ihn in einem fort zu versuchen; selbst beim Gottesdienst stellt er ihm solches vor, so daß durch seine Seele geschlechtliche Dinge ziehen, wegen derer er sich vor dem gemeinsten Menschen schämen würde, wenn sie einem solchen kund getan würden. Nun schaut aber Gott auf das Herz des Menschen, das Gott gegenüber dasselbe ist, was die Zunge den anderen Menschen gegenüber;³⁾ und das, worauf es für den Anfänger im geistlichen Leben⁴⁾ an erster Stelle ankommt, ist sein Herz. Die Übung des Fastens beseitigt aber bei den meisten Menschen die Ursache der Versuchungen nur insofern als sie auch den Körper schwächt und dadurch die Gesundheit schädigt. Deshalb sagt der gottselige Ibn 'Abbas: „Die Vollendung der Gottseligkeit ist das Heiraten.“⁵⁾

gesehen, kein Ohr es gehört und in keines Menschen Herz es gekommen ist.“ Diese auf 1. Cor. 2 9 zurückgehenden Worte werden sogar als Tradition aufgeführt.

1) Oder das Seelenheil.

2) Vgl. oben S. 6.

3) D. h. wie der Mensch mittels der Zunge das Innere erkennt, so Gott, indem er auf das Herz sieht.

4) Wörtlich „im Beschreiten des Weges des Jenseits“.

5) Vgl. oben S. 7.

Alle Menschen leiden unter dieser Plage (des Geschlechts-triebes) und nur wenige gibt es, die davon frei sind. So ist nach der Ansicht Qatāda's in dem Gotteswort (Sura 2 286): „Leg uns nicht auf, was wir nicht tragen können“ der ardor libidinis gemeint. Desgleichen erklärten 'Ikrima und Muḡābid das Gotteswort (Sūra 4 32): „Der Mensch ward schwach erschaffen“ dahin, daß er ohne das Weib nicht leben könne. Und Fajjād b. Naḡīḥ sagt: „Cum erigitur membrum viri, duae partes rationis eius pereunt“ und ein anderer: „... so schwindet ein Drittel seiner Religion dahin.“ Und zu den seltsamen Koran-erklärungen des gottseligen Ibn 'Abbās gehört auch die, daß er den Koranvers (Sūra 113 3): „und von dem Übel der Finsternis (*ḡāsiq*)¹⁾, wenn sie eintritt“, auf die erectio membri bezog. Das ist allerdings eine gewaltige Prüfung, vor der weder Vernunft noch Religion standhalten, wenn sie sich erhebt. Obwohl sie etwas Gutes ist — denn sie geht ja, wie oben ausgeführt wurde, auf einen guten Zweck²⁾ —, so ist sie doch die stärkste Waffe des Teufels gegen die Adams-söhne. In diesem Sinne sagt auch der Hochgebenedeite: „Ich kenne nichts an Verstand und Religion Inferiores³⁾, das die Verständigen mehr überwältigte, als ihr (Frauen)“. Und in einem Gebet des Hochgebenedeiten heißt es: „Mein Gott, behüte mich, daß ich nichts Böses höre, nichts Böses sehe, nichts Böses im Herzen hege, atque a malo seminis mei“;⁴⁾ und in einem andern: „Ich bitte dich, purifica cor meum, serva membrum meum“. Wie darf aber ein gewöhnlicher Mensch

¹⁾ Das Wort wird sonst von den Erklärern auf das Dunkel der Nacht oder die Mondfinsternis bezogen.

²⁾ R.: „Zwei Leben“; vgl. oben S. 23.

³⁾ Die „geistige Inferiorität“ des weiblichen Geschlechts bekundet sich nach einer bei al-Buḡārī (*kitāb al-ḥaid* nr. 6) angeführten Tradition darin, daß dem islamischen Recht zufolge das Zeugnis eines Mannes ebensoviel gilt wie das zweier Frauen. „In religiöser Hinsicht minderwertig“ heißen die Frauen, nicht etwa weil sie weniger fromm wären und das von der christlichen Kirche ihnen gegebene Epitheton „devotus femineus sexus“ im Islam nicht verdienten, sondern nach derselben Tradition lediglich darum, weil sie zur Zeit ihrer Unreinheit die religiösen Übungen des Fastens und des Gebetsoffiziums unterlassen müssen.

⁴⁾ Im *Qūt* II 240 16 aber dem Barā' b. al-'Azib zugeschrieben.

unachtsam sein gegen eine Gefahr, vor welcher der Hochgebenedeite Gott um Bewahrung gebeten hat!

Ein Frommer, der viel mit Frauen zu verkehren pflegte, so daß er deren fast immer zwei oder drei hatte, bekam darüber Vorhaltungen von Sufis. Er erwiderte ihnen: „Hat noch keiner von euch die Erfahrung gemacht, daß er in einer Verrichtung vor Gott d. A. saß oder stand und in seinem Innern sinnliche Regungen sich geltend machten?“ „Das kommt sehr häufig bei uns vor“, antworteten sie. „Wenn ich ein einziges Mal in meinem ganzen Leben“, entgegnete er, „so etwas wie ihr hätte erleiden mögen, so hätte ich auch nicht geheiratet. Ich habe aber jede solche Regung in meinem Innern, die mich von meinem Zustand ablenken wollte, befriedigt, um Ruhe zu haben und dann wieder zu meiner Beschäftigung zurückzukehren. So blieb mein Herz vierzig Jahre lang vor jeder Sünde bewahrt.“¹⁾

Als jemand die Lebensweise der Sufi tadelte, fragte ihn ein frommer Mann: „Was gefällt dir an ihnen nicht?“ „Sie essen zu viel“, antwortete er. „Wenn du solchen Hunger hättest wie sie“, entgegnete der andere, „würdest du auch so viel essen“. „Dann heiraten sie zu viel“, fuhr der erste fort. „Wenn du deine Augen und deinen Leib so behüten würdest wie sie“, entgegnete der andere, „würdest du in diesem Punkte es ebenso halten“.

Al-Gunaid²⁾ pflegte zu sagen: „Ich brauche geschlechtlichen Verkehr so gut wie ich Nahrung brauche.“ Die Frau ist also eigentlich eine Nahrung und ein Mittel, das Herz rein zu halten. Deshalb gab der Hochgebenedeite die Weisung, daß jeder, der

¹⁾ Ein ähnliches Verhalten empfehlen, wie M. bemerkt, die Scheiche des Naqšbandī-Ordens ihren Jüngern, zu denen er selbst gehörte. „Ist jemand mit dem Dikr oder der Betrachtung beschäftigt und er wird durch den Anblick eines Pferdes, das ihm gefällt, eines Mädchens, das er begehrt, oder durch den Wunsch, ein Kleid zu kaufen, oder durch sonst etwas innerlich beunruhigt, so suche er wo möglich mit Hilfe des Dikr darüber hinwegzukommen. Gelingt es ihm aber nicht, so soll er, wenn er kann, sein Gemüte schnell befriedigen und dann wieder zu seiner Beschäftigung zurückkehren. Auf diese Weise bleibt sein Gemüt frei von ungeordneten Regungen.“ Jedenfalls ein beachtenswerter Beitrag zur Diätetik der Seele!

²⁾ Berühmter Mystiker, gest. 297 (910) in Bagdad. Vgl. Enzykl. des Islam I, 1110.

ein fremdes Weib erblickt und Verlangen nach ihr trägt, seiner eigenen Frau beiwohnen solle; auf diese Weise werde er die Versuchung von sich los. Als einmal der hochgebenedeite Prophet ein fremdes Weib erblickte, ging er, wie Ġabir [b. 'Abdallāh al-Anṣārī]¹⁾ berichtet, zur Zainab hinein und befriedigte sein Bedürfnis.²⁾ Als der hochgebenedeite Prophet wieder herauskam, sagte er: „Wenn ein Weib kommt, so ist es, als ob ein Teufel käme. Wenn darum einer von euch ein Weib sieht und es gefällt ihm, so gehe er zu seinem Weibe, denn er wird bei ihr dasselbe finden wie bei jener.“³⁾

Der Hochgebenedeite sagt ferner: „Geht nicht zu den *mujābāt* — d. h. zu Frauen, deren Männer abwesend sind — denn der Teufel durchfließt euch wie das Blut.“⁴⁾ „Auch dich?“ fragten wir. „Auch mich“, antwortete er, „aber Gott steht mir bei darin und so bin ich sicher (*aslamu*).“ — Sufjān b. 'Ujaina⁵⁾ bemerkt dazu: „*'slm* d. h. *'aslamu* (ich bin sicher), nicht etwa *'aslama* (er [der Teufel] bekehrte sich zum Islam), denn der Teufel wird kein Muslim.“⁶⁾

So wird auch vom gottseligen Ibn 'Omar, der einer der Asketen und Gelehrten von den „Genossen“ war, erzählt, daß er, sobald das Fasten zu Ende war, den Beischlaf vollzog und

¹⁾ In den *Riġāl*-Büchern werden mehrere Träger dieses Namens aufgezählt.

²⁾ d. h. wohnte ihr bei.

³⁾ Die Tradition wird in verschiedener Form überliefert. Diese Verhaltensmaßregel gehört aber, wie M. bemerkt, zur „prophetischen Medizin“ d. h. (vgl. Goldziher, *Die Zāhiriten*, S. 53) sie ist nicht obligatorisch, da der Prophet nicht gesandt wurde, hygienische Vorschriften zu geben, sondern die Offenbarung zu bringen. Nach den späteren Erklärern, wie Ibn al-'Arabī zu al-'Irmidi, ist die Handlungsweise des Propheten nur daraus zu erklären, daß er anderen eine Lehre geben wollte; er selbst war einer solch erniedrigenden Schwäche nicht ausgesetzt, sondern gegen sie immun (*ma'ṣūm*). (M.)

⁴⁾ Oder „mit dem Blute“; *maġra 'l-dam* kann *maṣdar*, *ṣarf* oder *badal* sein. (M.)

⁵⁾ Ein wegen seiner Gewissenhaftigkeit gerühmter Überlieferer aus Kūfa, gest. 198 (814) in Mekka. Vgl. Ibn Ḥallikān, übers. von de Slane I, 575 ff.

⁶⁾ Vergleiche aber eine unten S. 35 aufgeführte Tradition, nach welcher der Prophet im Gegensatz zu Adam einen *ṣaiṭān muslim* hatte. Die Stelle ist übrigens für die Vieldeutigkeit arabischer Zeichengruppen charakteristisch.

dann erst ab, manchmal vollzog er ihn sogar noch vor dem Sonnenuntergangsgebet und nahm dann die Waschung vor.¹⁾ Das tat er, um das Herz für den Gottesdienst frei zu machen und um die Versuchung²⁾ des Teufels zu beseitigen. Es wird auch berichtet, daß er im Monat Ramaḍān vor dem letzten Abendgebet dreien von seinen Sklavinnen beiwohnte.

Ibn 'Abbas sagt: „Der beste dieser Gemeinde ist der, welcher die meisten Frauen hat.“³⁾ Da nun die Araber von Natur aus sehr sinnlich veranlagt sind, so pflegten auch die Frommen unter ihnen einen besonders starken Geschlechtsverkehr.⁴⁾ Zum Zwecke der Befreiung des Gemütes ist auch die Heirat einer Sklavin erlaubt,⁵⁾ wenn sonst Unzucht zu befürchten steht, trotz des Umstandes, daß in diesem Falle die Kinder der Sklaverei verfallen, die eine Art Tod ist. Darum ist eine solche Verbindung auch für denjenigen verboten, der die Mittel besitzt, eine Freie zu heiraten. Aber die Unfreiheit der Kinder ist immerhin noch erträglicher als der Verlust des Seelenheiltes (*din*).⁶⁾ Denn das Kind verliert bloß das zeitliche Leben, das nur eine Weile währt, die Verübung

¹⁾ Zum Verständnis dieser Stelle ist zu bemerken, daß das islamische Fasten, das bis Sonnenuntergang dauert, auch geschlechtliche Enthaltensamkeit fordert. Nach Sonnenuntergang ist der Geschlechtsverkehr erlaubt; da er aber unrein macht, so muß die zum Sonnenuntergangsgebet erforderliche rituelle Reinheit durch eine Ganzwaschung (*ḡusl*) wiederhergestellt werden. Die Zeit ist also sehr knapp, um so mehr, als die Verzögerung dieses Gebetes streng verpönt war, so daß sein Vater, der Kalife 'Omar, einmal zur Buße zwei Sklaven freiließ, weil er es erst nach dem Sichtbarwerden eines Sternes verrichtet hatte. (M.)

²⁾ Ich lese mit einer von M. angegebenen Variante *ḡirra*; R.: *ḡudda*. Andere Lesart: *'udda*.

³⁾ Auch bei al-Buḡārī, *kitāb al-nikāḥ* nr. 4. Nach einigen Erklärern ist damit Muḥammed gemeint, der neun Frauen besaß. „Dieser Gemeinde“ heiße es, um Salomo auszuschließen, der noch viel mehr hatte. (M.)

⁴⁾ Den entgegengesetzten Grundsatz befolgen, wie M. bemerkt, die persischen Šūfis sowie die des Maḡrib.

⁵⁾ Natürlich nur mit Einwilligung ihres Herrn, dem auch die einer solchen Verbindung entstammenden Kinder gehören. Vgl. Sūra 429.

⁶⁾ So ist *din* hier, wie schon früher, wohl am entsprechendsten wiederzugeben. In anderen Fällen bedeutet das Wort „Gnadenstand“ (*status gratiae*), „geistliches Leben“ (*vita spiritualis*) oder allgemein „Verhältnis zu Gott“.

der Unzucht dagegen hat den Verlust des jenseitigen Lebens zur Folge, von dem ein einziger Tag das längste irdische Leben um vieles aufwiegt.¹⁾

Es wird erzählt, daß einmal, als die Leute, die an einer Zusammenkunft beim gottseligen Ibn 'Abbās²⁾ teilgenommen hatten, auseinandergingen, ein junger Mann sitzen blieb. „Willst du noch etwas?“ fragte Ibn 'Abbās. „Allerdings, antwortete der junge Mann, „ich wollte dich etwas fragen, ich schämte mich jedoch vor den Leuten.“ „So frage nur!“³⁾ „Aber jetzt habe ich Furcht und Scheu vor dir.“ „Der Gelehrte vertritt Vaterstelle,“ entgegnete Ibn 'Abbās, „was du deinem Vater anvertrauen würdest, das vertraue auch mir an.“ Da fuhr jener fort: „Ich bin ein junger Mann und habe keine Frau. Manchmal fürchte ich, ich könnte mich durch Unzucht ver-sündigen, propterea nonnunquam utor manu mea ad effundendum semen; estne hoc peccatum?“ „Pfui, pfui,“ erwiderte Ibn 'Abbās und wandte sich von ihm ab. „Eine Sklavin zu heiraten ist besser als das, aber es ist immerhin noch besser als Unzucht.“ Darin liegt ausgedrückt, daß ein Unverheirateter, der von der Sinnlichkeit geplagt wird, zwischen drei Übeln⁴⁾ zu wählen hat: das geringste davon ist die Heirat einer Sklavin, wobei freilich die Kinder unfrei werden; schlimmer als das ist die Masturbation,⁵⁾ am schändlichsten ist aber die Unzucht.

1) Der Gläubige soll aber von zwei Übeln immer das kleinere wählen. (M.)

2) Vetter des Propheten, die berühmteste Autorität für alle geistlichen Fragen im alten Islam, besonders für Koranexegese, in Wirklichkeit recht unzuverlässig, gest. 65 (687) in Tā'if. Vgl. Enzykl. des Islam I, 20 f.

3) Fehlt bei R.

4) So R. (*šurūr*), M. *šurūt* (Bedingungen).

5) In der Beurteilung des hier erwähnten Lasters (*al-istimnā'*, *al-istimnā' bil-kaff*, *mubāšarat al-jad*, *al-ḥaḥḥada*, auch *ǧald 'Umaira* = *nikāḥ al-jad*, *al-'itimār*, bei den Frauen *al-ilḥāf*) gehen die islamischen Autoritäten (die folgenden Angaben zumeist nach M.) sehr auseinander. Einige sprechen sich äußerst scharf dagegen aus. So sagt Anas b. Mālik: „Verflucht sei, wer solches tut,“ und eine auf ihn zurückgehende Tradition vom Propheten lautet (*al-Ḥarīrī*, *Séances*, 2^{me} éd., S. 572 Anm.): „Den Masturbator (*nākiḥ al-jad*) wird Gott am jüngsten Tag keines Blickes würdigen . . . , er wird als erster in die Hölle wandern, außer wenn er sich bekehrt.“ Al-Šāfi'ī: „Es ist nicht erlaubt.“ Saijidi Ahmed Zarūq im Kommentar zur *risāla al-Qairawānija*: „Die Masturbation ist Unzucht und

Ibn 'Abbās hat also in seinem Ausspruch keineswegs die beiden ersten als erlaubt hingestellt, vielmehr sind beide verboten, sie kommen höchstens insofern in Betracht, als jemand durch sie bewahrt werden kann, in ein noch größeres Übel zu geraten, so wie man im Notfall auch Verendetes (*maita*)¹⁾ genießt, um nicht den Hungertod zu sterben. Eine Sache als das kleinere von zwei Übeln zu erklären, bedeutet noch nicht, sie als schlechthin erlaubt hinzustellen, aber auch nicht als schlechthin verboten.²⁾ So ist auch das Abschneiden einer in Brand übergegangenem Hand keineswegs etwas Gutes, obsehon es erlaubt ist, wenn durch sie das Leben bedroht wird.

Das ist also der andere Gesichtspunkt, unter welchem die Ehe ein Vorzug ist; er kommt aber nicht für alle, wenn auch freilich für die meisten in Betracht. Bei manchem ist jedoch infolge von Alter, Krankheit oder dergleichen die Sinnlichkeit³⁾ nur sebwach, für ihn kommt also das hier genannte Motiv in Wegfall und es gilt für ihn nur der an erster Stelle aufgeführte Gesichtspunkt der Erzielung von Nachkommenschaft. Denn

Sodomie (*liwāʿ*). Diese beiden sind aber nach dem consensus communis verboten.“ Als Schriftbeweis für die Unerlaubtheit wird angeführt Sūra 70 29—31: „... Und die ihre Scham hüten, außer in bezug auf ihre Gattinnen oder was ihre Rechte besitzt (d. h. Sklavinnen), denn diese sind nicht zu tadeln; die aber darüber hinaus trachten, das sind Übertreter.“

Dagegen meint Ahmed b. Ḥanbal: „Es ist gleichsam ein Aderlaß (und demgemäß zu beurteilen).“ Al-'Alā' b. Ziyād: „Das hat nichts auf sich, auf unseren Feldzügen machten wir's immer so.“ Al-Ḥasan al-Baṣrī: „Non est nisi aqua tua (*mā'* in sermone arabico tum aqua tum semen virile significat), ergo effunde eam.“ Muğāhid: „Sie (die Altvordern) lehrten es ihren jungen Leuten, damit sie auf diese Weise sich vor der Unzucht bewahrten.“ Auch Al-Daḥḥak und viele andere halten es für erlaubt, weil sich kein zwingender Beweis für die Unerlaubtheit beibringen lasse. Al-Bilālī erklärt es im *muḥtaṣar al-ihjā'* für eine läßliche Sünde. In einer jüngeren Fetwā-Sammlung heißt es: „Wenn es aus sinnlicher Lust geschieht, ist es nicht erlaubt, wenn aber zur Dämpfung der Sinnlichkeit, so hoffen wir, daß es dem Betreffenden nicht als schwere Sünde angerechnet werde.“

¹⁾ *maita* bezeichnet alles nicht rituell Geschlachtete, entspricht also dem hebr. „Trefah“. Das Wesentliche bei der rituellen Schlachtung ist, daß Luftröhre (*mari'*) und Speiseröhre (*hulqūm*) auf einmal durchschnitten werden.

²⁾ In R. ist *ḥazr* zu lesen statt *ḥair*.

³⁾ *al-sāhwa* fehlt versehentlich bei M.

dieser betrifft alle mit Ausnahme der Verstümmelten (*mamsūh*), solche sind jedoch selten. Was nun aber besonders sinnliche Naturen anlangt, die nicht durch eine Frau allein befriedigt werden können, so dürfen und sollen diese noch weitere Frauen dazu nehmen bis zu vier.¹⁾ Wenn ein solcher sie lieb haben und gut zu ihnen sein kann²⁾ und sein Gemüt bei ihnen Befriedigung findet, so ist alles in Ordnung, wenn aber nicht, so ist ihm Abwechslung zu empfehlen. So heiratete der gottselige 'Alī schon sieben Tage nach dem Tode der gottseligen Fāṭima von neuem.³⁾ Und von al-Ḥasan,⁴⁾ dem Sohne des 'Alī — Gott habe sie beide selig — heißt es, er sei ein Massenheirater (*min-kāh*)⁵⁾ gewesen. Er hatte im ganzen mehr als 200 Frauen; manchmal heiratete er vier auf einmal und manchmal entließ er vier zu gleicher Zeit und nahm andere dafür. Und von diesem Ḥasan sagte der Hochgebenedeite: „Er ist mein Abbild nach Gestalt (*ḥalq*) und Sinnesart (*ḥulq*)“⁶⁾, ferner: „Ḥasan ist von mir und Ḥusain von 'Alī.“⁷⁾ Es meinen darum manche, das viele Heiraten sei einer der Charakterzüge gewesen, worin er dem hochgebenedeiten Gottgesandten geglichen habe. Al-Muḡīra b. Šu'ba⁸⁾ heiratete achtzig Frauen. Solcher, die drei oder vier Frauen hatten, gab es unter den gottseligen „Genossen“ viele, und solcher, die wenigstens zwei Frauen hatten, unzählige.

Wo immer der Erreger eines Übels bekannt ist, muß die Behandlung ihm entsprechend angepaßt sein. Da es sich nun

1) Der Verfasser des *Qūt* vergleicht (II, 244 f.) die Zahl der Frauen mit der der Temperamente, der vier Arten von Reittieren (Kamel, Pferd, Maultier, Esel) und der Zahl der Hemden, die jemand besitzen kann; II, 259 14 empfiehlt er aber die Einehe als den goldenen Mittelweg zwischen Ehelosigkeit und Polygamie.

2) R.: „Wenn ihm Gott Liebe und Güte schenkt.“ Vgl. Sūra 30 20.

3) Zunächst Asmā' bint 'Umays auf Wunsch der verstorbenen Fāṭima, und darnach zahlreiche andere Frauen. (M.)

4) Vgl. Enzykl. des Islam II, 290 f.

5) So R; M. *nakkāh*.

6) Dasselbe wird erzählt von Ġa'far b. Abī Ṭālib; al-Buḥārī, *kitāb al-ṣūḥ* nr. 6.

7) Nach einem anderen Bericht glich Ḥasan dem Propheten in der oberen Körperhälfte (bis zum Nabel), Ḥusain dagegen in der unteren Hälfte. (M.)

8) Gest. 49 (669) als Amīr von Kūfa, berühmt durch seine Fähigkeit, in jeder Sache einen Ausweg zu finden, weshalb er geradezu *Muḡīrat al-ra'j* genannt wurde.

in unserem Falle um die Dämpfung der Sinnlichkeit handelt, so ist nach ihr auch die größere oder geringere Anzahl der Frauen zu bemessen.

3. Ausspannung und Erholung.

Der dritte Vorteil liegt in der geistigen Ausspannung und Erholung, indem man beieinander sitzt, sich ansieht und zusammen spielt, um den Geist ausruhen zu lassen und für den Dienst Gottes zu kräftigen. Denn die Seele wird leicht der pflichtmäßigen Arbeit überdrüssig und läßt sie liegen, weil das ihrer Natur zuwider ist; nötigt man sie aber auf die Dauer zu etwas, dem sie widerstrebt, so wird sie störrisch und versagt ganz; ¹⁾ gönnt man ihr dagegen von Zeit zu Zeit ein Vergnügen, so wird sie wieder kräftig und munter. Eine solche Erholung bietet aber der weibliche Umgang, der den Unmut verseucht und den Geist ausruhen läßt. Andererseits hat aber gerade die Natur der Gottesfürchtigen eine erlaubte Erholung nötig. Darum sagt Gott d. A. (Sura 7 189): „Daß er bei ihr (der Frau) ruhe,“ und der gottselige 'Al: „Gönnt dem Geiste eine Weile Ruhe; wenn man ihn überbürdet, so wird er stumpf.“ ²⁾

In einer Tradition heißt es: „Für den Verständigen gibt es drei Zeiten: eine, in der er mit seinem Herrn verkehrt, eine, in der er sich selbst Rechenschaft ablegt, und eine, die er dem Essen und Trinken widmet; diese letztere soll ihm nämlich eine Hilfe sein für die beiden ersten.“ Und in einem ähnlichen Sinne heißt es: „Der Verständige geht nur auf drei Dinge aus: ³⁾ Wegzehrung fürs Jenseits zu erwerben, seine Lage im Leben zu verbessern oder ein erlaubtes Vergnügen zu genießen.“

Der Hochgebenedeite sagt: „Jeder der sich betätigt, ⁴⁾ zeigt zuerst Eifer (*širra*) und jedem Eifer folgt Erschlaffung (*fatra*). Wer meine Sunna bis zur Erschlaffung befolgt, der ist auf dem rechten Wege.“ ⁵⁾ — *širra* bedeutet Eifer und kräftige Anstrengung, wie sie bei den Anfängern im geist-

¹⁾ Wörtlich „geht rückwärts“.

²⁾ Islamische Ethik I, 43, Anm. 4.

³⁾ So R. *ʿamiʿan*, M. *ʿaʿinan* „macht sich auf den Weg“.

⁴⁾ *ʿamīl*, Var. *ʿamal* „Betätigung“.

⁵⁾ Variante: *aflaha* „der hat gewonnen“.

lichen Leben sich zeigen; *fatra* ist das Nachlassen und Ausruhen.

Abū 'l-Dardā pflegte zu sagen: „Ich gönne mir manchmal eine kleine Zerstreuung, um Kräfte zu sammeln für meine spätere Arbeit.“

Nach einer Tradition soll der hochgebenedeite Gottgesandte gesagt haben: „Ich klagte einmal Gabriel, dem Gebenedeiten, meine geringe *potentia virilis*, da ¹⁾ wies er mich auf die *harīsa* ²⁾ hin.“ Wenn diese Überlieferung richtig ist, so kann sie nur so verstanden werden, daß dem Propheten auf diese Weise die Möglichkeit gegeben werden sollte, sich zu erholen; an die Dämpfung der *libido* ist hier nicht zu denken, denn diese wird ja durch jenes Mittel gerade erregt. Wenn nämlich die *libido* fehlt, fehlt auch zum größten Teil die oben angedeutete Befriedigung.

Der Hochgebenedeite sagt: „Drei Dinge von eurer Welt sind mir liebenswert gemacht: ³⁾ die Frauen ⁴⁾ und die Wohlgerüche, und meine Hauptfreude ⁵⁾ ist das Gebetsoffizium.“

Auch das ist ein Nutzen, den niemand verkennen wird, der erfahren hat, wie sehr der Geist durch Meditation, *Dikr*-Übungen und andere solche Beschäftigungen abgespannt wird. Dieser Nutzen geht über den an erster und zweiter Stelle genannten hinaus, so daß er sogar für den Verstümmelten und Empfindungslosen (*cui deest membrum vel libido*) in Betracht kommt. Er macht aber das Heiraten nur im Hinblick auf diese Intention zu einer Tugendhandlung, und es gibt nur wenige, die aus dieser Absicht heiraten, die meisten bezwecken vielmehr die Erzielung von Nachkommenschaft oder die Befriedigung der Sinnlichkeit u. dergl. Es gibt ferner auch solche, die am Anblick fließenden Wassers, am Grün der

¹⁾ In einer Überlieferung noch der Zusatz: „Da lachte Gabriel, daß vom Glanze seiner Zähne der Sitz des Propheten erstrahlte.“ (M.)

²⁾ Von *harasa* „zerstoßen, zerquetschen“, also ein Gericht aus geschrotetem Korn.

³⁾ Die Passivform ist nach al-Taijibi gebraucht, um anzudeuten, daß diese Liebhabereien nicht von Haus aus in seiner Natur lagen, sondern im Interesse der Menschen ihm eingepflanzt wurden. (M.)

⁴⁾ Bei R. steht „die Wohlgerüche“ an erster Stelle.

⁵⁾ Wörtlich „Kühlung meines Auges“ d. h. Erquickung

Natur und ähnlichem Wohlgefallen finden und keine weibliche Unterhaltung und Liebkosung zur Erholung bedürfen; das ist je nach den Verhältnissen und Personen verschieden, diese sind daher zu berücksichtigen.

4. Besorgung des Haushaltes durch die Frau.

Der vierte Nutzen der Ehe besteht darin, daß sie den Mann von den häuslichen Sorgen befreit, so daß er sich nicht abzugeben braucht mit Beschäftigungen wie zu kochen, zu kehren, das Bett zu machen, die Gefäße zu reinigen und sonst alles in stand zu halten. Denn wenn jemand auch kein Bedürfnis nach geschlechtlichem Verkehr hat, ist es für ihn doch schwer, zu Hause allein auszukommen. Wenn er mit all den häuslichen Geschäften sich abgeben soll, so geht ihm dadurch der größte Teil seiner Zeit verloren und er kommt nicht zum Studieren und zum Arbeiten. Eine tüchtige Frau, die das Haus in Ordnung hält,¹⁾ ist also in diesem Sinne eine Hilfe für die Religion, während die verschiedenartigen Geschäfte den Geist ablenken und beunruhigen und das Leben zur Qual machen. Deshalb sagt der gottselige Abū Sulaimān al-Dārānī: „Eine rechtschaffene Frau ist keineswegs etwas Weltliches, denn sie macht dich frei für das Überweltliche.“ Und zwar bewirkt sie das einmal, indem sie den Haushalt besorgt, und zweitens, indem sie die Sinnlichkeit befriedigt.

Nach der Ansicht des Muḥammed b. Ka'b al-Qurṭubī²⁾ ist in dem Gotteswort (Sūra 2 197): „Gib uns, o Herr, hienieden Gutes“ eine rechtschaffene Frau gemeint.

Der Hochgebenedeite sagt: „Jeder von euch habe ein dankbares Herz, eine lobpreisende Zunge und eine gläubige rechtschaffene Frau, die ihm für das Jenseits eine Hilfe ist.“ Man beachte, daß er die Frau mit dem Danken und Lobpreisen zusammen nennt. Auch das Gotteswort (Sūra 16 99): „Wir wollen ihn leben lassen ein angenehmes Leben“ wird von manchen Erklärern auf die rechtschaffene Frau gedeutet.

Der gottselige 'Omar b. al-Ḥaṭṭāb sagt: „Das Beste, was einem Menschen nach dem Glauben an Gott zuteil werden

¹⁾ *muṣliḥa* fehlt bei M.

²⁾ Einer der „Nachfolger“ der „Genossen“ des Propheten.

kann, ist eine rechtschaffene Frau. Manche ist ein Geschenk,¹⁾ wie man kein zweites erlangt (*lā juḥdā*)²⁾, und manche ein Joch, aus dem es keine Erlösung gibt (*lā juḥdā*)³⁾. — *lā juḥdā* bedeutet: „das durch nichts aufgewogen kann“.

Der Hochgebenedeite sagt: „Zwei Dinge habe ich vor Adam dem Gebenedeiten voraus: Sein Weib verleitete ihn zur Sünde, die meinigen sind mir eine Hilfe für gute Handlungen; sein Genius³⁾ war ungläubig, der meinige ist gläubig (*muslim*) und regt nur Gutes an.“ Er betrachtet also die Beihilfe der Frau zu einer guten Handlung als einen Vorzug.

Auch das ist also ein Nutzen, auf den die Intention eines frommen Mannes gehen kann. Er kommt aber nur für solche in Betracht, welche niemanden haben, der für sie sorgt und den Haushalt führt. Auch verlangt dieser Nutzen keine Mehrheit von Frauen, sondern diese vergällt oft nur das Leben und bringt das Hauswesen in Unordnung.

Hierher⁴⁾ gehört auch das Bestreben, durch die Familie der Frau und durch den aus verwandtschaftlichen Beziehungen sich ergebenden Machtzuwachs Vorteil zu erlangen. Denn diese Dinge braucht man, um die Übel abzuwehren und in Sicherheit zu leben. Darum heißt es: „Verachtet ist, wer keinen Helfer hat.“ Wer hingegen jemanden hat, der von ihm die Übel abwehrt, der lebt in Sicherheit und sein Herz ist frei für den Dienst Gottes. Die gedrückte Lage beunruhigt das Herz, durch zahlreiche und angesehene Beziehungen wird sie aber beseitigt.

5. Die mit der Sorge für Andere verbundene Selbstüberwindung.

Der fünfte Nutzen besteht in der Aufopferung und Selbstüberwindung, welche mit der Obhut und Fürsorge für die Frauen verbunden ist, da es gilt, ihre Sinnesart zu ertragen, sich von ihnen manches bieten zu lassen, sie zum Guten an-

¹⁾ Wörtlich „eine Beute“.

²⁾ R. wohl irrig *juḥdā*.

³⁾ *šaiṭān* (Satan) wird also hier, wie es scheint, als *vox media* gebraucht: *ḍaiṭawr*. Die Tradition wird aber auch in folgender Form überliefert: „Mein *šaiṭān* war ungläubig, aber Gott half mir gegen ihn, so daß er gläubig wurde (*aslama*).“ (M.) Vgl. oben S. 27.

⁴⁾ Vgl. oben S. 12 Anm. 4.

zuhalten und den Weg der Religion zu führen, in erlaubter Weise den Unterhalt für sie zu beschaffen und die Kinder ordentlich zu erziehen. Alle diese Betätigungen sind höchst verdienstvoll, denn sie sind eine Hütung (*ri'āja*) und Fürsorge, da Frau und Kinder gewissermaßen eine Herde darstellen; das Verdienst der Hirtenschaft ist aber gewaltig groß, und wer dieses Amt ablehnt, der tut es nur aus Furcht, seinen Anforderungen nicht gewachsen zu sein. Sagt doch der Hochgebenedeite: „Ein Tag eines rechtschaffenen Fürsorgers ist mehr wert als siebenzig Jahre Gottesdienst.“ Ferner sagt er: „Ist nicht jeder von euch ein Hirte und jeder von euch für seine Herde verantwortlich?“¹⁾ Wer an sich selbst und zugleich an anderen arbeitet, steht offenbar viel höher als wer nur an sich selbst arbeitet, und wer Ungemach erträgt, steht höher als wer sich's wohl sein läßt. Es mit Frau und Kindern auszuhalten gilt aber eben so viel, wie im heiligen Krieg zu kämpfen. Darum sagt Bišr [al-Ḥarīṭ]: „Aḥmed b. Ḥanbal ist mir in drei Dingen über: Erstens, er sucht erlaubten Erwerb nicht nur für sich selbst, sondern auch für andere . . .“ Und der Hochgebenedeite: „Was einer für seine Frau²⁾ ausgibt, das gilt als Almosen, und der Mann wird für jeden Bissen belohnt, den er seiner Frau in den Mund steckt.“

Als jemand zu einem Gelehrten sagte³⁾: „Gott hat mir von jedem Werk einen Anteil gegeben,“ und dabei speziell die Wallfahrt, den heiligen Krieg usw. nannte, da entgegnete der Gelehrte: „Wie weit bist du noch entfernt vom Werke der Abdāl!“⁴⁾ „Worin besteht dieses?“ fragte er. „Im erlaubten Erwerb,“ antwortete dieser, „und in der Unterhaltung der Familie.“

Ibn al-Mubarak fragte einmal, als er sich mit seinen Brüdern auf einem Feldzug befand: „Kennt ihr ein besseres Werk als das, mit dem wir jetzt beschäftigt sind?“ „Wir kennen

¹⁾ Al-Buḥārī, *kitāb al-nikāḥ* nr. 8 u. 90.

²⁾ Das arab. *ahl* bedeutet (wie späthebr. אהל) bald „Haus, Familie“, bald speziell „Hausfrau“ (man vergleiche unser „Frauenzimmer“). In Fällen wie dem obigen, kann es in dem einen oder in dem andern Sinne genommen werden. So öfters auch im Folgenden.

³⁾ M.: „als ein Gelehrter sagte.“

⁴⁾ Vgl. Isl. Ethik I, 51 Anm. 4.

keines," antworteten sie. „Aber ich kenne eines," erwiderte er. „Was für eines?" fragten sie. „Ein armer ehrsam¹⁾ Familienvater," fuhr er fort, „stand einmal in der Nacht auf, und als er seine Kinder ohne Decke schlafen sah, nahm er sein Kleid und deckte sie damit zu. Diese Handlung ist mehr wert als unser gegenwärtiges Tun.“

Der Hochgebenedeite sagt: „Wer sein Gebet ordentlich verrichtet, bei geringem Vermögen eine zahlreiche Familie hat und von seinen Mitmenschen²⁾ nichts Schlechtes redet, der wird mit mir im Paradies sein, wie diese beiden.“³⁾

In einer anderen Tradition heißt es: „Gott d. A. liebt den verschämten (*muta'affif*) Armen, der eine Familie zu ernähren hat.“

In einer anderen heißt es: „Hat ein Mensch viele Sünden begangen, so prüft ihn Gott mit Familiensorgen,⁴⁾ damit er sie auf diese Weise sühne.“ Auch einer der Altvorderen sagt: „Es gibt Sünden, die nur durch Familiensorgen gesühnt werden können.“ Auch vom hochgebenedeiten Gottgesandten wird überliefert, daß er gesagt habe: „Es gibt Sünden, die nur gesühnt werden durch die Sorge um Beschaffung des Lebensunterhaltes.“⁴⁾

Der Hochgebenedeite sagt ferner: „Wenn einer drei Töchter hat und für sie gehörig sorgt, bis daß sie ihn mit Gottes Hilfe nicht mehr brauchen, so verleiht ihm Gott das Paradies unbedingt, unbedingt [sic]; es sei denn, daß er ein Verbrechen beginge, für das es keine Verzeihung gibt.“ Wenn der gottselige Ibn 'Abbäs diese Tradition erzählte, pflegte er beizufügen: „Eine merkwürdige und rätselhafte Tradition fürwahr.“

Von einem Frommen wird erzählt, daß er in trefflicher Weise für seine Frau sorgte, bis sie starb. Als man ihm dann nahelegte, sich wieder zu verheiraten, ging er nicht darauf ein, sondern meinte: „Das Alleinsein wird meinem Gemüt größere Ruhe und meinem Streben mehr Sammlung geben.“ „Da hatte ich eine Woche nach ihrem Tode," erzählt der

¹⁾ *muta'affif* „der sich (zu betteln) schämt, ein verschämter Armer.“

²⁾ Wörtlich „von den Muslimen“, vgl. Isl. Ethik I, 73 Anm. 1.

³⁾ Der Prophet meint wohl seine beiden Hände.

⁴⁾ Variante: „mit dem Schweiß der Stirne.“

Mann selbst weiter. „einen Traum. Ich sah die Tore des Himmels geöffnet und es war, als stiegen Männer herab, durch die Luft schwebend, einer hinter dem andern, und jeder, der herabstieg, sah mich an und sagte zu seinem Hintermann: ‚Das ist der Unglückselige,‘ und dieser antwortete: ‚Jawohl‘. Der dritte wiederholte die Worte des ersten und der vierte sagte wieder: ‚Jawohl‘. Ich wagte es nicht, sie zu fragen, aus Furcht vor diesen Worten; da kam als letzter ein junger Mann, und ihn rief ich an: ‚Du da, wer ist dieser Unglückselige, den ihr meint?‘ ‚Du,‘ antwortete er. ‚Wieso das?‘ fragte ich. ‚Wir brachten deine Werke,‘ antwortete er, ‚hinauf vor Gott, zusammen mit denen der Kämpfer im heiligen Krieg, seit einer Woche aber haben wir den Auftrag, sie bei denen zu lassen, die sich vom Dienste drücken. Wir wissen nun nicht, was du verbrochen hast.‘“ Da rief der Mann seinen Brüdern zu: „Gebt mir eine Frau!“ Und von da ab hatte er immer zwei oder drei Frauen.

In den Erzählungen von den gebenedeiten Propheten heißt es, daß einmal zu Jonas dem Gebenedeiten Leute kamen, die er bewirtete. Er ging im Hause ab und zu, während seine Frau ihn beschimpfte und als Herrin sich gebärdete; er aber redete kein Wort. Als seine Gäste sich darüber wunderten, sagte er: „Wundert euch nicht. Ich habe nämlich Gott d. A. gebeten, die für mich im Jenseits bestimmten Strafen mich hinieden schon abbüßen zu lassen. Da hat mir Gott geantwortet: ‚Die Tochter von dem und dem soll deine Strafe sein und du sollst sie heiraten.‘ Ich heiratete sie auch und muß nun von ihr leiden, was ihr seht.“

In der Ertragung solcher Dinge liegt eine Bekämpfung der sinnlichen Natur, eine Überwindung der Ungeduld und eine Läuterung des Charakters. Wer nur für sich lebt oder nur mit solchen verkehrt, die einen guten Charakter haben, bei dem wird die innere Schlechtigkeit nicht zum Vorschein kommen und die inneren Fehler werden sich nicht zeigen. Darum muß jeder, der nach höherer Vollkommenheit strebt (*sālik tariq al-āhira*), sich dadurch prüfen, daß er solchen Anfechtungen sich aussetzt und sich daran gewöhnt, sie zu ertragen, damit sein Charakter sich veredle, seine Sinnlichkeit gebändigt und er von den tadelswerten inneren Eigenschaften

frei werde. Die Mühe mit der Familie ist also einmal eine Abtötung und Selbstüberwindung, sodann eine Fürsorge und Pflege für die Angehörigen und schließlich in sich selbst eingottgefälliges Werk.

Auch dies ist also ein Nutzen des Heiratens, er kommt aber nur für zwei Arten von Menschen in Betracht. Erstens für denjenigen, der die Selbstüberwindung, Abtötung und Läuterung des Charakters deshalb anstrebt, weil er noch im Anfangsstadium begriffen ist. Ein solcher kann recht wohl die Ehe als ein Mittel betrachten, sich selbst zu überwinden und seine Sinnlichkeit abzutöten. Zweitens für einen solchen Gottesdiener, der kein innerliches Leben führt und keinen Antrieb zur Meditation und Selbsteinkehr verspürt, sondern lediglich mit den Werken der Glieder, wie Gebetsoffizium, Wallfahrt und dergleichen sich abgibt. Bei einem solchen ist die Arbeit für Frau und Kind und die Sorge für ihre Erziehung besser als jene religiösen Übungen, die sich auf ihn selbst beschränken und deren Gutes nicht auf andere übergeht. — Ein Mann von geläutertem Charakter hingegen, sei es, daß ihm dieser ohne sein Zutun schon von Natur eigen ist oder daß er ihn durch vorausgehenden geistlichen Kampf erworben hat, der ein innerliches Leben führt und den Antrieb fühlt, in sich zu gehen und mit den Wissenschaften der Mystik sich zu befassen, ein solcher braucht nicht zu diesem Zwecke zu heiraten; denn er hat ein solches Erziehungsmittel nicht mehr nötig. Und was das in der Arbeit für den Unterhalt bestehende gottgefällige Wirken angeht, so ist die Wissenschaft noch besser als dieses; denn auch sie ist eine Arbeit und ihr Nutzen ist umfassender und erstreckt sich auf mehr Menschen als der Nutzen des Unterhalts einer Familie.

Das also sind die geistlichen Vorteile des Heiratens, um derenwillen es als eine Tugendhandlung (*faḍīla*) betrachtet wird.

IV. Die Nachteile des Heiratens.

Es sind ihrer drei.

1. Die Schwierigkeit der rechtmäßigen Beschaffung des Unterhaltes.

Der erste und stärkste Nachteil ist die große Schwierigkeit, in erlaubter Weise den Unterhalt zu beschaffen. Nicht jedem

gelingt das, besonders in unseren Zeiten, wo die Lebensverhältnisse so schwierig sind. Da wird die Heirat leicht die Ursache, den Unterhalt auf alle mögliche Weise beschaffen zu wollen, auch auf verbotene, und darin liegt das Verderben für den Mann und für seine Familie. Der Unverheiratete ist dieser Gefahr enthoben, aber der Verheiratete gerät meistens auf schlechte Wege; er will seiner Frau zu Willen sein und gibt dabei seine Seligkeit für das Diesseits dahin.

In einer Tradition heißt es: Ein Mensch wird auf die Wage gesetzt und er hat gute Werke wie Berge so groß. Nun soll er Rechenschaft darüber ablegen, wie er seine Familie „gehütet“ und für sie gesorgt, ferner über sein Vermögen, wie er es erworben und wozu er es verwendet. Da schwinden infolge dieser Forderungen all seine guten Werke dahin, ohne daß auch nur ein einziges übrig bliebe, und die Engel rufen: „Das ist der, dessen gute Werke seine Familie im Diesseits aufgezehrt hat, und er wurde heute zur Rechenschaft gezogen für seine Taten.“¹⁾

Es heißt ferner: Die ersten, die sich am jüngsten Tage an den Menschen heranzumachen, sind Frau und Kinder. Sie fordern ihn vor Gottes Richterstuhl und sprechen: „Gib uns, o Herr, von ihm, was uns gebührt; er hat uns ganz in Unkenntnis gelassen. Er speiste uns mit unrechtmäßig erworbenem Gut, ohne daß wir es wußten.“ Da schneidet er (Gott) von ihm ab für sie.

Einer der Altvordern sagt: „Wenn Gott jemandem übel will, so läßt er hienieden Eckzähne über ihn kommen, die auf ihn heißen“; er meinte damit die Familie.

Der Hochgebenedeite sagt: „Niemand erscheint vor Gott mit einer größern Sünde als wer seine Familie in Unkenntnis läßt.“²⁾

Dieses Übel ist allgemein verbreitet: nur derjenige kann ihm entgehen, der so viel ererbtes oder rechtmäßig erworbenes Vermögen besitzt, daß es für ihn und seine Familie ausreicht, und der dabei so genügsam ist, daß er nicht auf Vermehrung

¹⁾ So Herr Prof. Fischer unter Hinweis auf Sūra 52:21 u. 74:41. Oder sollte *urtuhina* hier eine speziellere Bedeutung haben? Vgl. auch Isl. Ethik I, 33.

²⁾ Über die unredliche Weise nämlich, auf der er den Unterhalt für sie erwirbt.

desselben ausgeht — denn ein solcher ist diesem Ubel nicht ausgesetzt — oder der ein Gewerbe betreibt und imstande ist, auf erlaubte Weise durch Jägerei oder Sammeln von Holz seinen Unterhalt zu erwerben, oder der eine solche Beschäftigung ausübt, bei der er nicht mit Machthabern zu tun, sondern mit braven Leuten zu verhandeln hat, die den Eindruck der Zuverlässigkeit machen und deren Vermögen in der Hauptsache rechtmäßig erworben ist.

Als Ibn Sālim [al-Baṣrī]¹⁾ betreffs des Heiratens gefragt wurde, antwortete er: „Es ist in unserer Zeit nur für denjenigen das Bessere, der vom Geschlechtstrieb derart übermannt wird wie ein Esel, welcher, wenn er die Eselin sieht²⁾, non desistit a coeundo cum ea neque se continere potest. Wenn er aber sich enthalten kann, so ist es besser für ihn, das Heiraten zu unterlassen.“

2. Schwierigkeit der sonstigen Verpflichtungen.

Der zweite Schaden ist die Schwierigkeit, den Pflichten gegen die Frauen nachzukommen, ihren Charakter zu ertragen und ihre Quälereien auszuhalten. Dieser Schaden ist jedoch im allgemeinen geringer als der erste, da den Anforderungen in dieser Hinsicht leichter nachzukommen ist als im ersten Falle. Denn sich gegen die Frauen ordentlich zu benehmen und die Pflichten³⁾ gegen sie zu erfüllen ist eher möglich als die erlaubte Beschaffung des Unterhaltes. Immerhin liegt auch hierin eine Gefahr, denn der Gatte „ist ein Hirte und für seine Herde verantwortlich“. Darum sagt der Hochgebenedeite: „Schwer sündigt der Mann, der seine Pflegebefohlenen vernachlässigt“.

Ferner heißt es in einer Tradition, daß jemand, der seine Familie im Stiche läßt, einem flüchtigen Sklaven gleichzuachten ist; weder Gebet noch Fasten wird von ihm angenommen, bevor er zu seiner Familie zurückkehrt. Wer aber die Pflichten gegen sie vernachlässigt, der gilt, auch wenn er gegenwärtig ist, als Flüchtling. Darum sagt Gott d. A.: „Hütet euch und eure Familie vor dem Höllenfeuer“. Er befiehlt uns also, sie

¹⁾ Genosse des Sahl al-Tustarī. (M.).

²⁾ M. und *Qat* haben noch: *insilit in eam, ḥattā jadribu ra'sahu* (richtig?).

³⁾ Var. *ḥuḏūḏihinna* „was sie gern haben“.

ebenso vor der Hölle zu bewahren wie wir uns selbst bewahren. Nun ist aber der Mensch manchmal nicht imstande, die Pflichten gegen sich selbst zu erfüllen. Mit seiner Verheiratung werden aber seine Pflichten vervielfältigt, zu seiner eigenen Seele kommt noch eine andere. „Die Seele ist aber eine Verführerin zum Bösen“ (Sūra 12 53), und wenn es mehr werden, mehrt sich meistens auch die Verführung. Darum entschuldigte jemand seine Ehelosigkeit damit, daß er sagte: „Ich habe Plage genug an meiner eigenen Seele, warum soll ich noch eine andere hinzufügen, wie es im Verse heißt:

Die Maus hat in ihrem Loch nicht Platz
und hängt sich noch hinten einen Besen an.“

Denselben Entschuldigungsgrund führte Ibrāhīm b. Adham an, indem er sagte: „Ich möchte einer Frau mit mir keine Enttäuschung bereiten und ich meinerseits habe die Frauen nicht nötig — er meinte die Erfüllung der allgemeinen und dann der ehelichen Pflichten gegen sie, so daß sie Befriedigung empfinden — und ich vermag das nicht“.

Desgleichen Bišr, welcher sagte: „Was mich vom Heiraten abhält ist das Gotteswort (Sūra 2 228): ‚Sie haben Rechte, wie sie Pflichten haben.‘“ Von ihm stammt auch der Ausspruch: „Wenn ich eine Henne zu unterhalten hätte, so würde ich fürchten, ein Henker auf der Brücke zu werden.“²⁾

Als man einmal Sufjān b. 'Ujaina am Tore des Herrschers sah, fragte man ihn: „Wie kommst du hierher?“ „Hast du je einen Familienvater gesehen“, erwiderte er, „der ohne Sorgen gewesen wäre?“ Er pflegte auch zu sagen:

„Wohl dem Ehelosen, der einen Hausschlüssel führt,¹⁾
mögen seine Wohnung auch die Winde umtoben,
es gibt doch keinen Lärm darin und kein Geschrei.“

Auch dieser Schaden ist ganz allgemein, wenn auch nicht in dem Maße wie der erste. Sicher vor ihm ist nur der Weise, Verständige und Wohlgesittete, der mit den Eigenarten der Frauen vertraut ist, der ihre Zunge ertragen kann, der ihren Begierden nicht nachgibt, aber darauf aus ist, ihnen ihr Recht zu geben, der über ihre Fehltritte hinwegsieht und ihren

¹⁾ d. h. der eine eigene Wohnung hat.

²⁾ Gemeint ist wohl: sogar das Handwerk eines Henkers auszuüben.

Charakter verständig zu behandeln weiß. Die meisten Menschen sind aber dumm und roh, jähzornig, leichtsinnig, von schlechtem Charakter, ungerecht, verlangen aber dabei von anderen die volle Gerechtigkeit. Solche werden ohne Zweifel in dieser Hinsicht durch die Ehe nur schlimmer werden. Für sie ist es daher besser ledig zu bleiben.

3. Die Gefahr, von religiösen Dingen abgezogen zu werden.

Der dritte Schaden — er ist geringer als der erste und zweite — liegt darin, daß der Mann durch Frau und Kind von Gott d. A. abgelenkt und zu weltlichen Bestrebungen hingezogen wird. Er will seinen Kindern ein gutes Auskommen schaffen, dadurch daß er ein großes Vermögen zusammenbringt und für sie aufspart, und er will mit ihnen Staat machen und großtun. Aber alles was von Gott ablenkt, sei es Frau oder Geld oder Kinder, ist für den betreffenden ein Unheil. Ich meine damit nicht, daß es ihn zu etwas Ungesetzlichem verleite, denn das gehört in die beiden zuerst aufgeführten Kategorien, sondern ich meine, daß es ihn dazu verführt, in dem Erlaubten seine volle Befriedigung zu suchen, so daß er ganz im Spielen und Tändeln mit Weibern aufgeht und der Belustigung mit ihnen sich allzu sehr hingibt. So erwächst aus dem Verheiratetsein eine ganze Reihe von derartigen Ablenkungen, die das Herz vollständig ausfüllen und den Mann Tag und Nacht in Anspruch nehmen, so daß er in keinem von beiden Zeit findet, ans Jenseits zu denken und darauf sich vorzubereiten. Deshalb sagt der gottselige Ibrāhīm b. Adham: „Qui assuevit femoribus mulierum, von dem ist nichts zu erwarten;“¹⁾ und Abū Sulaimān: „Wer sich verheiratet, der gravitiert nach der Welt hin“, d. h. dieser Umstand veranlaßt ihn dazu, nach der Welt hin zu gravitieren.

[V. Endergebnis.]

Damit haben wir die hauptsächlichsten Vorteile und Nachteile des Heiratens aufgezählt. Es hieße aber diese Dinge schlecht verstehen, wollte man von einer einzelnen

¹⁾ Ein ähnlicher von M. angeführter Spruch lautet: „Inter femora mulierum scientia necatur“.

Person ohne weiteres behaupten, daß für sie das Heiraten oder das Ledigbleiben absolut das Bessere sei. Vielmehr sollen die aufgezählten Vorteile und Nachteile als Maßstab und Prüfstein dienen, die der Kandidat des geistlichen Lebens sich gegenüber anwendet. Fallen für ihn die Nachteile weg und treffen betreffs seiner die Vorteile zu, weil er ein rechtmäßig erworbenes Vermögen und einen guten Charakter besitzt und es ihm mit der Religion so vollkommen ernst ist, daß ihn das Heiraten nicht von Gott d. A. ablenkt, und ist er überdies ein junger Mann, der seine Sinnlichkeit beruhigen muß, und dazu alleinstehend, so daß er jemanden zur Führung des Haushaltes braucht und den Schutz einer Verwandtschaft nötig hat, so kann kein Zweifel herrschen, daß für ihn das Heiraten das Bessere ist, ganz abgesehen von dem Bestreben, Nachkommenschaft zu erzielen. Fallen dagegen umgekehrt für jemanden die Vorteile weg und treffen die Nachteile zu, so ist für einen solchen das Ledigbleiben das Bessere.

Stehen aber, was gewöhnlich der Fall sein wird, **Vorteile und Nachteile einander gegenüber**, so muß einer mit richtiger Wage die einen gegen die anderen abwiegen, um zu sehen wie viel sein Seelenheil dadurch gefördert wird und wie viel er darin Einbuße erleidet. Gewinnt er so den Eindruck, daß eine Seite das Übergewicht hat, so wird in diesem Sinne entschieden. Der Hauptvorteil bleibt immer die Erlangung von Nachkommenschaft und die Beruhigung der Sinnlichkeit, der Hauptnachteil aber die Gefahr, den Unterhalt auf unerlaubte Weise beschaffen zu müssen und von Gott d. A. abgelenkt zu werden. Gesetzt also, diese beiden stehen einander gegenüber, so gilt unserer Meinung nach folgendes:

a) Wenn jemand von seiten der Sinnlichkeit keine Schädigung zu befürchten hat, und wenn auf der einen Seite der Vorteil steht, durch die Ehe Nachkommenschaft zu erlangen, und auf der anderen der Nachteil, in unerlaubter Weise den Unterhalt beschaffen zu müssen und von Gott d. A. abgelenkt zu werden, so ist das Ledigbleiben für einen solchen das Bessere. Denn was von Gott ablenkt und unrechtmäßigen Erwerb zur Folge hat, ist nichts Gutes, und diese beiden Übel werden durch die Aussicht auf Erzielung von Nachkommenschaft nicht aufgewogen. Denn das Heiraten zur

Erzielung von Nachkommenschaft bezweckt ein Leben für ein Kind, das zunächst nur in der Vorstellung vorhanden ist (*mauhūm*), der Schaden für das Seelenheil ist dagegen ein tatsächlicher. Auf sein eigenes Leben acht zu haben und es vor dem Verderben zu bewahren, ist aber wichtiger als die Erzielung von Nachkommenschaft. Diese letztere ist ein Gewinn, das Seelenheil dagegen das Kapital. Die Vernachlässigung des Seelenheiles ist aber gleichbedeutend mit dem Verlust des jenseitigen Lebens, also dem Untergang des Kapitals. Somit wiegt dieser Vorteil auch nicht einen der genannten beiden Nachteile auf.

b) Kommt aber zu dem einen Moment, der Abzielung auf Nachkommenschaft, noch die Notwendigkeit der Befriedigung der Sinnlichkeit, weil die Natur darnach verlangt, so ist zu unterscheiden:

1. Wenn der Zügel der Gottesfurcht bei dem Betreffenden nicht stark genug ist und er für sich fürchten muß, in Unzucht zu geraten, so ist das Heiraten für ihn besser. Ein solcher ist nämlich zwei Dingen ausgesetzt, entweder Unzucht zu begehen oder auf unerlaubte Weise sein Brot zu verdienen. Von diesen beiden ist aber das letztere das kleinere Übel.

2. Weiß er aber mit Bestimmtheit, daß er keine Unzucht begehen wird, daß er sich jedoch der unerlaubten sinnlichen Blicke nicht enthalten kann, so ist es besser für ihn, das Heiraten zu unterlassen. Denn der unlaute Blick ist zwar ebenso verboten wie der unrechtmäßige Erwerb, aber der letztere wiederholt sich fortwährend und ist nicht nur eine Sünde für ihn, sondern auch für seine Familie; der unlaute Blick hingegen kommt nur hin und wieder vor und er betrifft nur ihn allein, auch währt er nur kurze Weile. Der unlaute Blick ist freilich eine „Unzucht des Auges“,¹⁾ aber wenn ihm nicht die böse Tat folgt, so ist dafür leichter Verzeihung zu erlangen als für unerlaubten Erwerb. Wenn jedoch zu befürchten steht, daß der unzüchtige Blick zur Unzucht der Tat führt, so gilt dasselbe wie im Fall der Furcht vor wirklicher Unzucht.

3. Was schließlich den dritten Fall anlangt, daß einer zwar stark genug ist, die unreinen Blicke zu meiden, nicht

¹⁾ Ähnlich lauten verschiedene Traditionen.

aber, die das Herz ablenkenden Gedanken von sich zu weisen, so ist es auch für einen solchen besser, das Heiraten zu unterlassen, da eine innere Sünde leichter verziehen werden kann. Denn die (in der Freiheit von ablenkenden Gedanken bestehende) Ruhe des Gemütes wird nur im Interesse des Dienstes Gottes gefordert, dieser ist aber unvollkommen, wenn einer unrechtes Gut erwirbt und davon sich und die Seinigen unterhält.¹⁾

Auf solche Weise muß man die Nachteile gegen die Vorteile abwägen und darnach die Entscheidung treffen. Wer das Gesagte begriffen hat, der wird sich die von den Alvordern überlieferten Aussprüche, die teils die Ehe anempfehlen, teils sie widerraten, ohne Schwierigkeit zurechtlegen; denn jeder dieser Aussprüche ist je nach den Umständen²⁾ richtig.

Wenn man aber fragt, was für den Fall, daß keine Nachteile vorhanden sind, das Bessere sei, sich ganz dem Dienste Gottes zu widmen oder zu heiraten, so antworte ich, daß man beides vereinigen soll, denn die Ehe, als rechtliches Verhältnis betrachtet, schließt die gänzliche Hingabe an den Dienst Gottes nicht aus. Sofern aber die Notwendigkeit des Erwerbes in Betracht kommt, so wird die Ehe auch in diesem Fall, wenn der Betreffende ihn auf erlaubte Weise gewinnen kann, das Bessere für ihn sein; denn die Nacht und die freien Stunden des Tages bleiben jedenfalls für die Hingabe an den Dienst Gottes übrig, und ohne Unterbrechung sich mit religiösen Übungen zu beschäftigen ist ja ohnedies unmöglich. Setzen wir aber den Fall, es werde jemand wirklich die ganze Zeit durch den Erwerb in Anspruch genommen, so daß ihm außer den für die Gebete festgesetzten Zeiten und der Zeit für Schlaf, Essen und die Verrichtung der Bedürfnisse nichts mehr übrig bleibt, so ist zu unterscheiden: Wenn der Betreffende

¹⁾ Der Verfasser, der sich hier wohl nicht ganz deutlich ausgedrückt hat, will sagen: Auch in diesem Fall ist die mit dem ledigen Stand verbundene Unruhe des Gemütes das kleinere Übel gegenüber der Gefahr, auf unrechtmäßige Weise den Unterhalt für eine Familie erwerben zu müssen; denn der Dienst Gottes und damit das Seelenheil wird zwar durch beide beeinträchtigt, aber durch das zweite unvergleichlich mehr als durch das erste.

²⁾ Ich lese mit R *ahwāl*, M *aqwāl* „Aussprüche“.

kein eigentlich geistliches Leben führt, sondern nur das pflichtmäßige und etwa ein freiwilliges Gebetsoffizium, die Wallfahrt und dergleichen äußere Übungen verrichtet, so ist das Heiraten für ihn das Bessere; denn der erlaubte Erwerb, die Sorge für die Familie, die Erstrebung von Nachkommenschaft, und das Ertragen des Charakters der Weiber sind ebensoviele Arten von religiösen Übungen, die hinter den sonstigen freiwilligen religiösen Übungen keineswegs zurückstehen. Wenn aber sein Gottesdienst sich auf die Wissenschaft, die Betrachtung und das innere geistliche Leben erstreckt und diese durch den Erwerb beeinträchtigt würden, so ist es besser für ihn, das Heiraten zu unterlassen.

Fragt man aber, warum Jesus der Gebenedeite unverheiratet geblieben sei, wenn der Ehe der Vorzug gebührt, und warum andererseits, wenn die gänzliche Hingabe an den Dienst Gottes das Bessere ist, unser hochgebenedeiter Prophet so viele Frauen besessen habe, so lautet die Antwort: Das Beste ist, beides zu vereinigen, wenn es einer vermag, und wenn er die erforderliche Kraft und den hohen Schwung besitzt, so daß ihn nichts von Gott abwendig machen kann. Unser hochgebenedeiter Prophet nun hatte eine solche Kraft empfangen und vereinigte den Vorzug der Hingabe an Gott mit dem dem der Ehe. Trotz seiner neun¹⁾ Frauen ging er ganz im Dienste Gottes auf, und die Befriedigung der Sinnlichkeit in der Ehe war für ihn kein Hindernis, so wie die Befriedigung eines Bedürfnisses bei solchen, die mit weltlichen Geschäften sich abgeben, diese keineswegs in ihrem Geschäfte hindert; sie sind wohl äußerlich mit der Befriedigung des Bedürfnisses beschäftigt, aber ihre Gedanken sind ganz bei ihren Plänen und nicht abgewandt von ihren Interessen. Der hochgebenedeite Gottgesandte stand eben auf so hoher Stufe, daß ihn die Dinge dieser Welt nicht hinderten, innerlich in der Gegenwart Gottes d. A. zu stehen. Er empfing sogar eine Offenbarung, als er im Bette seiner Frau²⁾ lag. Wie dürfte

¹⁾ Nach M.: Sānda, 'Ā'īša, Ḥafsa, Umm Salama, Zainab, Umm Ḥabība, Ġuwairija, Šafija, Maimūna; wenn al-Buhārī im *kitāb al-ġuṣl* von 11 Frauen spricht (vgl. S. 86), so wären noch Mārīja und Raiḥāna hinzuzurechnen. Sonst erscheint in dieser Reihe noch Zainab bint Ḥuzaima.

²⁾ Gemeint ist 'Ā'īša. Vgl. eine unten S. 72 aufgeführte Tradition.

man aber diese hohe Stufe einem anderen zugestehen? Es ist doch nicht verwunderlich, daß von Veränderungen, welche die Meeresbuchten erleiden, der Ozean unberührt bleibt.¹⁾ Man darf dabei auch keinen anderen mit ihm vergleichen wollen. Was aber Jesus den Gebenedeiten betrifft, so empfing er wohl Charakterstärke, aber weniger Kraft, und er übte für sich Entsagung. Vielleicht war er so veranlagt, daß ihn die Beschäftigung mit der Familie zu sehr mitgenommen hätte oder daß es ihm dabei zu schwer geworden wäre, in erlaubter Weise den Unterhalt zu beschaffen, oder er vermochte die Ehe nicht mit der Hingabe an den Dienst Gottes zu vereinigen und wählte daher die Hingabe an den Dienst Gottes allein. Die Propheten kannten am besten ihre innere Veranlagung und wie es zu ihren Zeiten mit der Möglichkeit des ehrlichen Erwerbes und dem Charakter der Frauen bestellt war, sie kannten auch die Gefahren, die dem Verheirateten aus der Ehe erwachsen, und die Vorteile. Da nun aber die Verhältnisse so verschieden sind, daß in dem einen Fall das Heiraten das Bessere ist und im anderen die Unterlassung des Heiraten, so müssen wir dafür halten, daß die Propheten in jedem Fall für sich das Bessere erwählt haben.²⁾

¹⁾ Nach M. eine Anspielung auf das Sprichwort: „Wer hinaus auf den Ozean fährt, macht sich nicht viel aus den Meeresbuchten.“

²⁾ M. fügt hinzu: „Unserer Meinung nach war das Verhalten Jesu in seinem Religionsgesetz das Bessere, in unserer Religion ist jedoch das Asketentum (*rahbānija*) abgeschafft. (Vgl. Isl. Ethik I, 25 Anm. 3). Beides hat sein Gutes. Im Zweifelsfalle ist aber das Verhalten unseres hochgebenedeiten Propheten maßgebend.“

Zweites Kapitel.

Über den Ehekontrakt und die von seiten der Frau erforderlichen Eigenschaften.

I. Über den Ehekontrakt.

Die Haupterfordernisse für die Gültigkeit und Erlaubtheit¹⁾ des Ehekontraktes sind folgende:

1. Die Erlaubnis des Vertreters (*walī*) oder, wenn kein solcher vorhanden ist, des Herrschers.

2. Die Einwilligung der Braut, wenn sie volljährig und nicht mehr Jungfrau ist (*taijib*),²⁾ oder auch, wenn sie noch Jungfrau ist, aber nicht vom Vater oder Großvater verheiratet wird.³⁾

3. Die Gegenwart zweier Zeugen von äußerer Rechtshaffenheit.⁴⁾ Ist die innere zweifelhaft, so betrachten wir im Notfall den Kontrakt als gültig.

4. Angebot und Zuschlag (*iğāb wa-qabūl*) in Verbindung mit den Worten „Heirat“ (*nikāḥ*) oder „Verheiratung“ (*tazwīğ*)

¹⁾ So R.: *al-ḥill*, M.: *al-kull*.

²⁾ In der Regel wird das eine Witwe oder eine Geschiedene sein, aber notwendig ist das nicht. Der Braut muß in dieser Hinsicht auf ihr Wort geglaubt werden.

³⁾ Bei der Deflorierten muß die Zustimmung eine ausdrückliche sein, bei der Jungfrau genügt eine stillschweigende (gegen Abū Ḥanīfa), weil man annimmt, daß sie für eine ausdrückliche Erklärung zu schüchtern sei. Vom Vater oder Großvater kann aber eine Jungfrau auch gegen ihren Willen verheiratet werden; diese beiden heißen darum *walī muğbīr* („zwingender“ *walī*), doch gilt diese ihre Befugnis nicht uneingeschränkt.

⁴⁾ D. h. *quoad forum externum*.

oder den entsprechenden Ausdrücken in jeder beliebigen Sprache. Und zwar müssen sie ausgehen von zwei vollverantwortlichen (*mukallaf*) Personen, von denen keine eine Frau sein darf; wohl aber kann es der Bräutigam oder der Vertreter oder ein Bevollmächtigter sein. Außerdem fordert die hergebrachte Sitte noch folgendes:¹⁾

1. Es soll der Heirat eine Werbung (*hiṭba*) beim *walī* vorausgehen, die aber nicht während der Wartezeit (*'idda*) der Frau geschehen darf, wenn diese in einer solchen sich befindet, sondern erst nach Ablauf derselben.²⁾ Auch darf nicht schon ein anderer um sie geworben haben, denn „Werbung gegen Werbung“ (*hiṭba 'alā hiṭba*) ist verboten.³⁾

2. Der Verheiratung soll eine religiöse Ansprache (*ḥuṭba*) vorangehen, und in die Vertragsschließung sollen Lobpreisungen Gottes eingeflochten sein. Der Vertreter der Braut soll sprechen: „Gelobt sei Gott und gebenedeit der Gesandte Gottes, ich gebe dir meine Tochter so und so zur Frau.“ Der Bräutigam erwidert: „Gelobt sei Gott und gebenedeit der Gesandte Gottes. Ich nehme sie zur Frau auf Grund dieses Brautgeldes.“ Und die Summe soll fest bestimmt und nicht zu hoch sein. Der Lobpreis Gottes ist auch vor der Werbung zu empfehlen.

3. Ferner soll die Braut mit den Verhältnissen des Bräutigams vertraut gemacht werden, auch wenn sie noch Jungfrau ist, weil solches für das gute Einvernehmen förderlich sein wird. Aus demselben Grunde ist zu empfehlen, daß der Bräutigam die Braut vor der Heirat zu Gesicht bekommt, „dies wird die gegenseitige Sympathie fördern.“⁴⁾

4. Ferner sollen außer den beiden Zeugen, die zum gültigen Abschluß des Vertrages unumgänglich notwendig sind, noch andere fromme Männer beigezogen werden.

¹⁾ Die Beobachtung dieser Bestimmungen ist nicht obligatorisch, aber empfehlenswert und verdienstlich.

²⁾ Ist die Frau aber vollständig frei (*ḥalīja*), so darf die Werbung wenigstens andeutungsweise (*ta'riḏan*) geschehen, wenn auch nicht ausdrücklich (*taṣriḥan*).

³⁾ Es gilt hier dasselbe Recht der Priorität wie beim Kauf. Vgl. al-Buḥārī, *kitāb al-nikāḥ* nr. 46.

⁴⁾ Vgl. die unten S. 59 angeführte Tradition.

5. Der Bräutigam soll die Intention erwecken, durch seine Heirat die Sunna des Propheten zu erfüllen, vor unlauteren Blicken bewahrt zu bleiben, Nachkommenschaft zu erzielen und der übrigen Vorteile teilhaftig zu werden, die wir oben aufgezählt haben. Er soll nicht lediglich auf den sinnlichen Genuß ausgehen, damit sein Werk nicht ein rein weltliches sei; die genannten Intentionen lassen sich damit wohl vereinbaren. Ist doch gar manche Pflicht der natürlichen sinnlichen Neigung entsprechend. So sagt der gottselige 'Omar b. 'Abd al-'Azīz: „Wenn eine Pflicht der Neigung entspricht, so ist das wie Nirsijān-Datteln mit Butter.“¹⁾ Es liegt ja auch keineswegs ein Widerspruch darin, daß ein sinnliches Gut und eine religiöse Pflicht gleichzeitig als Motiv wirken.²⁾

6. Ferner wird angeraten, die Hochzeit in der Moschee zu schließen und im Monat Šawwāl, gemäß dem Ausspruch der gottseligen 'Ā'īša: „Der hochgebenedeite Prophet hat im Šawwāl mich geheiratet und im Šawwāl die Ehe vollzogen.“³⁾

II. Die von seiten der Frau erforderlichen Eigenschaften.

Auf seiten der Frau sind zwei Arten von Eigenschaften erforderlich, erstens solche, welche die Ehe erlaubt⁴⁾ machen (Freiheit von Ehehindernissen) und zweitens solche, die ein glückliches Zusammenleben und die Erreichung des Zweckes der Ehe verbürgen.

[A. Freiheit von Ehehindernissen.]

Solcher Hindernisse gibt es neunzehn:

1. Wenn die Frau bereits an einen andern verheiratet ist.
2. Wenn sie noch in der gesetzlichen Wartezeit⁵⁾ sich befindet, sei es, daß ihr Mann gestorben ist oder sie entlassen hat,

¹⁾ Auch M. bemerkt dazu, daß dieser Ausspruch in Wirklichkeit nicht auf 'Omar b. 'Abd al-'Azīz zurückgeht, sondern daß die Redensart ein altes Sprichwort ist.

²⁾ Vgl. Isl. Ethik I, 13 ff.

³⁾ Bei der Heirat war sie nach der wahrscheinlichsten Überlieferung sechs oder sieben Jahre, bei der Vollziehung der Ehe neun Jahre alt.

⁴⁾ „Erlaubt“ und „gültig“ fällt hier zusammen, d. h. alle unten aufgezählten impedimenta sind dirimentia, nicht nur impedientia.

⁵⁾ Die Wartezeit hat den Zweck, eine etwa vorhandene Schwangerschaft festzustellen.

oder infolge einer Beiwohnung ex errore oder um die Freiheit des uterus festzustellen (*istibrā*'), falls es sich um eine Sklavin handelt.

3. Wenn sie vom Islam abtrünnig geworden ist und eine Äußerung getan hat, die ihren Unglauben verrät.

4. Wenn sie der Religion der Magier angehört.¹⁾

5. Wenn sie eine Götzdienerin oder eine Zindiqin²⁾ ist, ohne Propheten und ohne Offenbarung. Dahin gehören auch die Anhängerinnen der Sekte der Ibaḥija,³⁾ auch mit ihnen ist die Ehe unerlaubt. Desgleichen die Angehörigen jeder andern schlechten Sekte, die als ungläubig angesehen wird.

6. Wenn sie zwar einer Offenbarungsreligion angehört, aber ihr erst nach der Fälschung des Offenbarungsbuches oder nach der Sendung des hochgebenedeiten Propheten beigetreten ist und überdies nicht zum Stamme Israel gehört.⁴⁾ Wenn beide Eigenschaften fehlen, so ist die Heirat mit ihr unerlaubt, fehlt aber nur die israelitische Abstammung, so gehen die Meinungen auseinander.

7. Wenn die Frau eine Sklavin und der Mann ein Freier und imstande ist, eine Freie heimzuführen, oder⁵⁾ er nicht fürchten muß, in Unzucht zu verfallen.

¹⁾ Weil es zweifelhaft ist, ob diese (die Parsen) zu den *ahl al-kitāb*, den Inhabern eines geoffenbarten Buches gehören. (M.)

²⁾ *Zindiq* (etymologisch wohl auf *saddiq* > *zaddiq* zurückgehend) bedeutet etwa „Freigeist“.

³⁾ Von *ibāḥa* „erlauben“, d. h. solche, die das Verbotene für erlaubt halten, Libertinisten. Von den bekannten Sektenbüchern enthält nur das von al-Baḡdādī, *kitāb al farq bain al-firaq* (ed. Muḥ. Badr, S. 250 f.) einen besonderen Artikel über die Ibaḥīja. Darnach war diese in vorislamischer Zeit durch die Mazdakiten vertreten, im Islam durch die Hurmadīnīja (auch Muḥammira genannt), die wieder in die Babakija und die Māzjārīja (bei Šahrastānī unrichtig Māzjāwīja) zerfallen, beide nach ihren Gründern benannt. Hierher gehört aber auch die von al-Ġazālī unter dem Namen Bāṭinīja bekämpfte Gruppe, die äußerlich als extreme Šī'iten sich gehärdet, in Wirklichkeit aber alle Religion zerstören. Sie gelten nicht als einfache Ungläubige, sondern als Apostaten und sind mit dem Schwerte zu vertilgen. Vgl. Goldziher, Streitschrift des Ġazālī gegen die Bāṭinīja-Sekte, passim, bes. S. 37, 44, 48, 71.

⁴⁾ Nach M. sind nicht alle Israeliten, d. h. Söhne Jakobs, der Religion des Moses sofort beigetreten, sondern ein Teil davon blieben Heiden.

⁵⁾ Falls er nicht die Möglichkeit hat, eine Freie heimzuführen. Vgl. oben S. 28. Nach *Qūt* II, 239³² darf, den iraqischen Gelehrten zufolge, kein Freier eine Sklavin heiraten, wenn er wenigstens 10 Dirhem besitzt. Einige Gelehrte des Ḥiǧāz verlangen sogar weniger als 3, andere weniger als 2 Dirhem. Vgl. auch unten S. 63.

8. Wenn die Frau ganz oder teilweise das Eigentum des Mannes ist.¹⁾

9. Wenn die Frau mit dem Mann verwandt ist, sodaß sie zu seinen Vorfahren (*uṣūl*) oder Abkömmlingen (*fuṣūl*) gehört oder den Abkömmlingen seines nächsten Vorfahren oder den ersten Abkömmlingen jedes weiteren Vorfahren.²⁾ Mit den Vorfahren meine ich die Mütter und Großmütter, mit den Abkömmlingen die Kinder und Enkel, mit den Abkömmlingen seines nächsten Vorfahren die Geschwister und deren Kinder, mit den ersten Abkömmlingen jedes weiteren Vorfahren die Tanten väterlicher und mütterlicher Seite, aber nicht deren Kinder.

10. Wenn die Frau zum Mann im Verhältnis der Milchverwandtschaft (*raḍā'*) steht, und zwar gilt die Milchverwandtschaft ebenso als Hindernis wie die Blutsverwandtschaft in aufsteigender und absteigender Linie, wie eben ausgeführt. Es muß die Stillung aber fünf Mal stattgefunden haben; wenn es weniger war, entsteht kein Ebehindernis.³⁾

11. Wenn die Frau mit dem Mann verschwägert ist, d. h. wenn er früher mit deren Tochter oder Enkelin verheiratet war⁴⁾ oder infolge eines Rechtsirrtums geschlechtlich verkehrt hat oder wenn er auf Grund eines Vertrages oder eines vermeintlichen Vertrages ihrer Mutter oder einer ihrer Großmütter beigewohnt hat. Der bloße Ehevertrag mit einer Frau macht demnach nur deren Mütter unerlaubt, ihre Töchter werden es erst durch die Beiwohnung.⁵⁾

¹⁾ In diesem Fall kann sie nur Konkubine sein und die aus einem solchen Verhältnis hervorgehenden Kinder sind frei.

²⁾ *min fuṣūlihi au uṣūlihi au fuṣūl awal uṣūlihi, au min awal faṣl min kull aṣl.* Vgl. Sūra 4 27.

³⁾ So nach šāfi'tischer Lehre, entsprechend dem Ausspruch des Propheten: „Ein einmaliges Sagen und auch ein zweimaliges begründet keine Verwandtschaft.“ Bei den Hanafiten hingegen genügt eine einmalige Stillung. Vgl. über die betreffende Tradition auch Nöldeke-Schwally, Geschichte des Koran, S. 253.

⁴⁾ R. hat noch: „oder auf Grund eines Vertrages oder eines vermeintlichen Vertrages sie als Sklavin erworben hat.“

⁵⁾ R. hat noch: „oder dadurch, daß der Vater oder Sohn des Betreffenden früher mit ihr verheiratet war.“ Damit ist also auch die Stiefmutter und Schwiegertochter ausgeschlossen, was der Verfasser beizufügen vergessen zu haben scheint. Vgl. Sūra 4 26.

12. Wenn der Mann schon vier Frauen hat, so daß die betreffende die fünfte wäre. Dabei zählt auch eine noch in der Wartezeit befindliche Frau als verheiratet, wenn sie vom Mann wieder angenommen werden kann (*'iddat riġ'a*); ist sie hingegen unwiderruflich geschieden (*'iddat bainūna*)¹⁾, so kann er eine fünfte dazunehmen.

13. Wenn der Mann bereits mit der Schwester oder der Tante väterlicher- oder mütterlicherseits der betreffenden Frau verheiratet ist, so daß er dann beide gleichzeitig zu Frauen hätte. Überhaupt gilt die Regel, daß der Mann nicht gleichzeitig mit zwei Frauen verheiratet sein darf, welche in einem solchen verwandtschaftlichen Verhältnis zu einander stehen, daß, wenn die eine von ihnen ein Mann wäre, eine Ehe zwischen ihnen nicht stattfinden könnte.

14. Wenn der Mann die betreffende Frau bereits zum dritten Mal verstoßen hat. In diesem Fall wird sie dann erst wieder erlaubt, wenn sie eine rechtmäßige Ehe mit einem anderen eingegangen und dieser die Ehe vollzogen hat.

15. Wenn der Mann die „Fluch“-Formel gegen die betreffende Frau gebraucht hat,²⁾ so ist die Ehe mit ihr für immer verboten.

16. Wenn der Mann oder die Frau im Weihezustande (*iḥrām*) sich befindet, um eine Wallfahrt oder die 'Umra³⁾ zu unternehmen, so kann erst nach Ablegung dieses Zustandes die Ehe geschlossen werden.

17. Wenn das Mädchen defloriert und noch minderjährig ist, so kann es erst nach Erlangung der Volljährigkeit eine gültige Ehe eingehen.

¹⁾ Vgl. unter 14 und 15.

²⁾ D. h. wenn der Mann viermal feierlich beschworen hat, daß die Frau ihm untreu gewesen und zum fünften Mal Allāh's Fluch auf sich herabgewünscht hat (*li'an*) für den Fall, daß er gelogen haben sollte. Die Bestimmungen darüber stehen in Sūra 246-9.

³⁾ Die 'Umra (kleine Wallfahrt) besteht darin, daß man nach Annahme des *iḥrām* den Umgang (*tawāf*) um die Ka'ba sowie den Lauf (*sa'j*) zwischen Šafā und Marwa ausführt und sich dann bei Marwa die Haare scheren läßt.

18. Desgleichen kann ein Mädchen, welches Waise ist, erst nach Erreichung der Volljährigkeit eine gültige Ehe eingehen.

19. Wenn die betreffende Frau eine Gattin des hochgebenedeiten Propheten bei dessen Hinscheiden gewesen ist oder wenn er ihr beigewohnt hat; sie gelten nämlich als Mütter der Gläubigen. Dieser Fall kommt indes jetzt nicht mehr in Betracht.

[B. Positive Eigenschaften.]

Die oben aufgezählten Hindernisse machen die Ehe ungültig. Außerdem muß man bei der Frau noch auf verschiedene ein glückliches Zusammenleben verbürgende Eigenschaften sehen, damit die Ehe dauernden Bestand habe und ihren Zweck in gebührender Weise erreiche. Es sind die folgenden acht: 1. Religiosität, 2. guter Charakter, 3. Schönheit, 4. mäßiges Brautgeld, 5. Fruchtbarkeit, 6. Jungfräulichkeit, 7. gute Herkunft, 8. keine zu nahe Verwandtschaft.

1. Religiosität.¹⁾

Was die erste betrifft, so soll sie brav und religiös sein, und zwar ist das die Hauptsache, auf welche vor allem zu sehen ist. Denn wenn sie wenig gewissenhaft (*da'ifat al-din*) ist in der Bewahrung ihrer selbst und ihres Körpers, so wird sie ihrem Mann Schande machen und ihn vor den Leuten in schlechten Ruf bringen, sein Herz wird durch Eifersucht beunruhigt und das Leben ihm verbittert werden. Geht er nun mit heiligem Zorn²⁾ und Leidenschaftlichkeit gegen sie vor, so hat er eine ewige Not und Plage; ist er aber nachsichtig gegen sie, so gibt er seine Religion und seine Ehre preis und gilt als ein Schwächling. Ist die Frau bei dieser Sittenlosigkeit überdies schön, so ist der Mann noch übler daran, weil er es nicht leicht über sich bringen wird, sie zu entlassen. Er kann es weder ohne sie noch mit ihr aushalten und es ergeht ihm wie jenem Mann, der zum hochgebenedeiten Gottgesandten

¹⁾ An einigen Stellen besser mit Gottesfurcht, Gewissenhaftigkeit zu übersetzen.

²⁾ Das ist nach M. mit *hammija* gemeint.

kam und zu ihm sagte: „Ich habe eine Frau, Gesandter Gottes, die keinen zurückweist, der sie anrühren will.“ „So entlasse sie doch“, erwiderte der Prophet. „Aber ich habe sie gern,“ entgegnete jener. „Dann behalte sie,“ sagte der Prophet, und zwar sagte er es darum, weil zu befürchten war, daß der betreffende, auch wenn er sie entließe, ihr doch wieder nachlaufen und dadurch sie und sich selbst ins Verderben bringen würde. Er betrachtete also die Fortsetzung der Ehe, wenn sie dem Mann auch schwer fiel, als das Bessere, weil sie ihn wenigstens vor dem Verderben bewahrte. Und wenn ein solches Weib in ihrer Gewissenlosigkeit das Vermögen des Mannes durchbringt oder sonst etwas anstellt, so wird ihm das Leben für immer verleidet sein. Schweigt er aber dazu und weist sie nicht zurecht, so macht er sich der betreffenden Sünde mitschuldig und vergeht sich gegen das Gebot Gottes d. A. (Sūra 66 6): „Bewahret euch und eure Familie vor dem Feuer!“ Macht er ihr aber Vorhaltungen und streitet er mit ihr, so wird ihm das Leben vergällt. Deshalb fordert der Prophet mit so kräftigen Worten die Wahl einer religiösen Frau, wenn er sagt: „Eine Frau wird geheiratet ihres Vermögens, ihrer Schönheit, ihrer Herkunft oder ihrer Gottesfurcht wegen. Du aber wähle eine gottesfürchtige, oder es soll dir schlecht ergehen.“¹⁾ Und in einer anderen Tradition heißt es: „Wer eine Frau ihres Reichtums oder ihrer Schönheit wegen heiratet, der soll von beiden nichts haben, wer sie aber ihrer Gottesfurcht wegen heiratet, dem gewährt Gott ihren Reichtum und ihre Schönheit.“ Ferner sagt der Hochgebenedeite: „Heirate keine Frau ihrer Schönheit wegen, denn vielleicht wird ihre Schönheit ihr zum Verderben, auch nicht ihres Reichtums wegen, denn vielleicht führt sie der auf Abwege, sondern heirate sie ihrer Religiosität wegen.“ Er legt darum so großes Gewicht auf die Religiosität, weil eine solche Frau dem Mann eine Hilfe in der Ausübung der Religion wird. Ist sie aber selbst nicht religiös, so wird sie auch den Mann von der Religion abziehen und ihn darin stören.

¹⁾ Ein die Mahnung bekräftigender Fluch, wörtlich: „Deine Hände sollen staubig werden“ d. h. „du sollst in Armut geraten.“

2. Guter Charakter.

Das zweite, der gute Charakter, ist gleichfalls ein wichtiges Moment, damit der Mann für die Religion frei und in ihr gefördert werde. Denn wenn sie frech ist und schlechte Reden führt, böseartig ist und die Güte mit Undank lohnt, so hat der Mann von ihr mehr Schaden als Nutzen. Mit der Ertragung der weiblichen Zunge aber werden die Heiligen geprüft.

Ein Araber sagte: „Sechs Arten von Frauen gibt es, die ihr nicht heiraten sollt, keine *annāna*, keine *mannāna*, keine *ḥannāna*, ferner keine *ḥaddāqa*, keine *barrāqa* und keine *šaddāqa*.“ Die *annāna* ist eine solche, die immerfort seufzt und klagt und jeden Augenblick eine Binde um ihren Kopf wickelt;¹⁾ eine Frau zu heiraten, die immer kränkelt oder krank tut, führt aber nicht zum Guten. Die *mannāna* ist eine, die immer dem Mann vorrechnet und spricht: „Ich habe für dich oder deinetwegen das und das getan.“ Die *ḥannāna* ist eine, die immer nach ihrem früheren Gatten jammert oder nach einem Kind, das sie von einem früheren Gatten hatte. Auch das darf nicht vorkommen. Die *ḥaddāqa*²⁾ ist eine, die auf alles ihren „Augapfel“ wirft und es haben möchte und ihren Mann drängt, es zu kaufen. *barrāqa*³⁾ kann auf zweifache Weise erklärt werden: entweder ist darunter eine solche zu verstehen, die den ganzen Tag ihr Gesicht glättet und putzt, damit es durch diese Prozedur⁴⁾ „blitzblank“ werde, oder eine, die über das Essen sich ärgert, die nur allein essen will und der das, was sie bekommt, immer zu wenig ist. Letzteres ist eine südarabische Ausdrucksweise; man sagt: die Frau oder das Kind *baraqat* bzw. *baraqa* über das Essen, wenn sie ungehalten darüber sind. Die *šaddāqa*⁵⁾ endlich ist eine, die viel schwätzt; in demselben Sinne sagt der Hochgebenedeite: „Gott haßt die großmäuligen Schwätzer“ (*al-tartārīn al-mutašaddiqīn*.“)

1) Weil sie Kopfweg hat oder solches vorgibt.

2) Von *ḥadaqa* „Augapfel“, also „die alles beäugelt“.

3) Eine, die „blitzen“ will, von *barq* „Blitz“; nach Lane, s. v., die sehr schön ist oder ihre Schönheit zur Schau trägt.

4) M. *jaḥsul bil-tašannu*, R. *muḥaṣṣal al-šan*.

5) Von *šidq* „Mundwinkel“, also „die ein großes Maul hat“.

6) Eine andere Überlieferung hat noch *al-mutašaihiqīn*, das denselben Sinn hat. (M.)

Es wird erzählt, daß der Wanderer von Ardan¹⁾ den Propheten Elias, den Gebenedeiten, auf seiner Wanderschaft getroffen habe. Dieser befahl ihm, sich zu verheiraten, da solches für ihn besser sei, und verbot ihm, länger ledig zu bleiben. Dann gab er ihm noch den Rat: „Heirate keine der folgenden vier: keine *muḥṭali'a*, keine *mubārija*, keine *'āhira* und keine *nāšiza*.“ Die *muḥṭali'a* ist eine solche, die jeden Augenblick sich vom Manne scheiden lassen will, ohne einen Grund zu haben.²⁾ Die *mubārija* ist eine, die anderen gegenüber groß tut und mit weltlichen Dingen Staat macht. *'āhira* ist soviel wie *fāsiqa* (Übeltäterin) d. h. eine, von der man weiß, daß sie einen „Freund“ und Geliebten besitzt, wie Gott d. A. sagt (Sūra 4 29): „. . . die sich keinen Geliebten halten.“ Die *nāšiza* endlich ist eine, die gegen ihren Mann im Reden und Tun sich überhebt; *našz* ist nämlich ein erhöhter Ort.

Der gottselige 'Alī pflegte zu sagen: „Drei Untugenden der Männer sind Tugenden bei den Frauen: Geiz, Stolz und Furcht.“ Wenn nämlich eine Frau geizig ist, so hält sie ihr Vermögen und das des Mannes zusammen, und wenn sie von sich eingenommen ist, wird sie sich nicht herbeilassen, mit jedem beliebigen freundlich zu reden und sich dadurch in Verdacht zu bringen, und wenn sie furchtsam ist, wird sie vor allem Angst haben und daher auch das Haus nicht verlassen und alle verdächtigen Orte aus Furcht vor dem Manne meiden.

Die angeführten Aussprüche enthalten die hauptsächlichsten Charaktereigenschaften, die man von der Frau beim Heiraten verlangen muß.

3. Schönheit.

Die dritte Eigenschaft ist die Schönheit des Gesichtes. Auch diese ist erforderlich, weil durch sie die Bewahrung vor der Unzucht gewährleistet wird. Denn die Natur wird zumeist

¹⁾ So M., der ausdrücklich die Lesung *Ardan* angibt, das ein Wādi in Syrien sein soll. R. dagegen: *al-Azdī* „vom Stamme Azd“; so übrigens auch *Qūt* II, 256 1.

²⁾ Die Frau kann sich vom Mann dadurch loskaufen (*ḥul'*), daß sie ihm das Brautgeld (*mahr*) zurückgibt.

nicht befriedigt durch ein unansehnliches Geschöpf. Zudem ist die äußere Schönheit gewöhnlich mit der inneren verbunden.¹⁾ Wenn in den oben von uns angeführten Aussprüchen die Notwendigkeit der Frömmigkeit so sehr betont und davor gewarnt wurde, die Frau wegen ihrer Schönheit zu heiraten, so soll damit nicht die Berücksichtigung der Schönheit an sich verpönt werden, sondern nur, daß man eine Frau lediglich um ihrer Schönheit willen heirate und ohne Rücksicht auf ihre Gottlosigkeit. Denn tatsächlich ist es meistens die Schönheit allein, die zum Heiraten anreizt, und die Religiosität wird dabei außer acht gelassen.

Für die Notwendigkeit, bei der Frau auf den Reiz der Schönheit zu sehen, spricht auch der Umstand, daß die Sympathie und Liebe zumeist auf ihr beruht. Nun verlangt aber das heilige Gesetz die Beobachtung alles dessen, was die Sympathie zu fördern geeignet ist, weshalb auch empfohlen wird, die Braut vorher in Augenschein zu nehmen. „Wenn Gott einem von euch die Neigung zu einer Frau ins Herz gibt,“ heißt es in einer Tradition, „so soll er sie zuvor ansehen, das wird der gegenseitigen Sympathie förderlich sein“ (*fa-innahu ahrā an ju'dam bainahumā*); *ju'dam* ist soviel wie *ju'laf*, denominiert von *adama* „Haut“ d. h. also, daß die Haut mit der Haut in Berührung kommt, und zwar bezeichnet *adama* die innere Haut, *bašara* dagegen die äußere Haut; er gebrauchte aber das erste Wort, um einen besonders hohen Grad der Sympathie auszudrücken.

Ferner sagte der Hochgebenedeite: „Die Anšār²⁾ haben etwas in ihren Augen; wenn einer von euch eine von ihnen heiraten will, der sehe sie sich zuvor an.“ Einige meinen, sie seien tiefäugig gewesen, andere, sie hätten kleine Augen gehabt.

Manche besonders Gewissenhafte verheirateten ihre Töchter nur, wenn der Bewerber sie zuvor gesehen hatte, um eine nachträgliche Enttäuschung zu vermeiden.

¹⁾ Ein von den Physiognomen (*ahl al-firāsa*) allgemein angenommener Grundsatz. (M.)

²⁾ D. h. „Helfer“, die aus Medina stammenden Anhänger des Propheten. Vgl. Enzykl. des Islam I, s. v.

[Abū Bekr Sulaimān] al-A'mas¹⁾ sagt: „Jede Heirat, der kein persönliches Kennenlernen vorausgegangen ist, endigt mit Kummer und Verdruß.“

Nun ist es aber klar, daß man durch den Augenschein nicht den Charakter und die Frömmigkeit²⁾ einer Frau erkennen kann, sondern nur, ob sie hübsch oder häßlich ist.³⁾

Es wird erzählt, daß unter der Regierung des gottseligen 'Omar ein Mann sich verheiratete, der seine Haare gefärbt hatte. Als nun später die falsche Farbe ausging, beschwerten sich die Angehörigen der Frau bei 'Omar über den betreffenden, weil sie ihn für einen jungen Mann gehalten hätten. Da züchtigte ihn 'Omar mit den Worten: „Du hast die Leute betrogen.“⁴⁾

Ferner wird erzählt, daß Bilāl⁵⁾ und Šuhaib zu einem Araberstamm kamen und um deren Töchter anhielten. Gefragt, wer sie wären, antwortete Bilāl: „Ich bin Bilāl und der da ist mein Bruder Šuhaib. Wir hatten uns verirrt, aber Gott hat uns auf den rechten Weg geführt, wir waren Sklaven, aber Gott hat uns freigelassen, wir waren arm, aber Gott hat uns reich gemacht. Wenn ihr uns welche von euren Töchtern gebt, so sei Gott dafür gelobt, und wenn ihr es nicht tut, so sei er gepriesen.“ „Gewiß sollt ihr sie haben,“ antwortete man ihnen, „Gott sei gelobt.“ Da meinte Šuhaib zu Bilāl: „Du hättest sagen sollen, daß wir zu den ersten Anhängern des hochgebenedeiten Propheten gehören und alles mit ihm durchgemacht haben.“ „Schweig,“ entgegnete Bilāl, „ich habe die Wahrheit gesagt, und so bist du durch die Wahrheit zu einer Frau gekommen.“

Da man sich sowohl hinsichtlich der Schönheit als auch des Charakters täuschen kann, so wird anempfohlen, sich

¹⁾ Traditionssammler, gest. um 148 (765) in Kūfa. Vgl. Enzykl. des Islam I, 341.

²⁾ R. hat noch „und das Vermögen“.

³⁾ Folglich wird durch die angeführten Zeugnisse bewiesen, daß man auch auf die äußere Schönheit sehen muß.

⁴⁾ *Qūt* II, 248 „und er löste die Ehe“.

⁵⁾ Ein Sklave von abessinischer Herkunft, der erste Mu'addin im Islam, gest. 20 (641), nach anderen 21 oder 28. Vgl. Enzykl. des Islam I, 749. Varianten dieser Geschichte bei Ibn Sa'd, *Tabaqāt* III, 1, S. 169.

betreffs der ersteren durch den Augenschein und betreffs des zweiten durch Erkundigung vor Enttäuschung zu bewahren. Und zwar soll das vor der Heirat geschehen und man soll sich über den Charakter und die Schönheit der Frau nur bei einer klugen und zuverlässigen Person befragen, welche deren Äußeres und Inneres genau kennt, die nicht für sie eingenommen ist und sie daher über Gebühr lobt, die aber auch nicht auf sie neidisch ist und sie darum herabsetzt. Die Menschen sind nämlich, wo es sich ums Heiraten und um die Beschreibung der Braut handelt, immer zum Übertreiben oder zum Herabsetzen geneigt und nur selten findet man jemand, der die Wahrheit sagt und die rechte Mitte einhält. Schwindel und Animiersucht herrschen hier überall. Es ist daher eine wichtige Sache, sich hier vorzusehen, für jeden, der von sich fürchten muß, daß er nach anderen Weibern ausschauen könnte.

Bezweckt aber jemand durch seine Heirat nur die Erfüllung der Sunna, Erzielung von Nachkommenschaft und die Besorgung seines Haushalts und legt er keinen besonderen Wert auf Schönheit, so ist solches der Askese entsprechender; denn das Wertlegen auf Schönheit ist im allgemeinen doch eine weltliche Bestrebung, wenn auch einzelne Personen dadurch in der Gottseligkeit gefördert werden mögen. Abū Sulaimān al-Dārānī sagt: „Die Askese erstreckt sich auf alles, selbst auf die Wahl der Frau, so daß jemand eine alte heiratet, um dadurch seine Verachtung alles Weltlichen zum Ausdruck zu bringen. Mālik b. Dīnār¹⁾ pflegte zu sagen: „Ihr habt die Wahl, eine arme Waise zu heiraten und den Lohn dafür zu empfangen, daß ihr sie ernährt und kleidet, sie erfordert geringen Aufwand und ist mit wenigem zufrieden, oder die Tochter eines Herrn so und so zu heiraten — d. h. von den Kindern dieser Welt — die euch mit allen möglichen Wünschen kommt und sagt: ‚kaufe mir ein solches und solches Kleid!‘“ Auch der gottselige Aḥmed b. Ḥanbal zog eine einäugige ihrer Schwester vor, obwohl die letztere hübsch war. Er

¹⁾ Asket und Koranschreiber, gest. 131 (748) in Baṣra. Vgl. Ibn Ḥallikān, übersetzt von de Slane II, 549 und *Kašf al-Maḥḡūb*, übers. von Nicholson, S. 89.

fragte nur, welches die klügere sei, und als man ihm antwortete, die einäugige sei es, verlangte er diese zur Frau.

So mag jemand handeln, der in der Ehe keine sinnliche Befriedigung sucht. Wer aber seines Seelenheils nicht sicher ist, wenn er keine Genußmöglichkeit hat, der soll auf Schönheit sehen; denn der erlaubte Genuß dient zur Bewahrung der Gottseligkeit. Es heißt: „Wenn eine Frau schön und von gutem Charakter ist, wenn sie eine schwarze Pupille und langes¹⁾ Haar, große Augen und eine weiße Hautfarbe besitzt, überdies ihren Mann liebt und nach keinem anderen ausschaut, so kommt sie den großäugigen *Ḥūrīs* (*al-ḥūr al-‘īn*) gleich.“ Diese Eigenschaften kommen nämlich den Frauen der Paradiesesbewohner zu gemäß dem Gottesworte (Sūra 5570): [Darinnen sind] „gute und schöne“ — mit den „guten“ (*ḥairāt*) meinte er den guten Charakter — und dem anderen (Sūra 3747, 3852, 5556): „Züchtig blickende“ und dem weiteren (Sūra 5636, 7833) „Verliebte, gleichaltrige²⁾“ (*‘urb^{an} atrāb^{an}*).“ *‘arbā’* (Singular von *‘urb*) ist eine solche, die in ihren Mann verliebt ist et coitum cum ipso desiderat, quo desiderio voluptas coitus summopere augetur³⁾; *ḥawar* bezeichnet die weiße Farbe, und *ḥaurā’* (Plural *ḥār*) ist eine solche, bei der das Weiße im Auge sich von der schwarzen Pupille und dem schwarzen Haar besonders stark abhebt; *‘ainā’* (Plur. *‘īn*) ist eine großäugige.

Der hochgebenedeite Prophet sagt ferner: „Die beste eurer Frauen ist die, bei deren Anblick der Mann Freude empfindet, die ausführt, was er befiehlt, und die, wenn er abwesend ist, sich selbst und sein Vermögen bewahrt.“ Er wird aber nur dann sich über ihren Anblick freuen, wenn sie ihn wirklich liebt.⁴⁾

1) M. „schwarzes Haar“.

2) Nach al-Baiḍāwī zur Stelle werden Männer wie Frauen 33 Jahre alt sein.

3) Bei *Qūt* II, 2446 noch der folgende Ausspruch eines „Weisen“: „Drei Genüsse gibt es, die man viel zu wenig beachtet: Im Sommer ohne Beinkleider zu gehen, am Wasser zu spazieren und coire cum femina libidinosa (*zanūġ*).“

4) So der Text. Man erwartet: wenn sie schön ist.

4. Mässiges Brautgeld.

Das vierte ist ein mäßiges Brautgeld. So sagt der hochgebenedeite Prophet: „Die besten Frauen sind diejenigen, die die hübschesten Gesichter haben und das wenigste Brautgeld kosten.“ Das übermäßige Brautgeld hat er sogar verboten. Eine seiner Frauen verheiratete der hochgebenedeite Prophet für zehn Dirhem und den Hausrat; dieser bestand aus einer Handmühle, einem Wasserkrug und einem ledernen mit Stroh gefüllten Kissen.¹⁾ Das Hochzeitsmahl feierte er bei einer mit zwei Mudd²⁾ Gerste und bei einer anderen mit zwei Mudd Datteln und zwei Mudd Feinmehl.

Der gottselige 'Omar verbot die zu hohe Ansetzung des Brautgeldes und pflegte zu sagen: „Der hochgebenedeite Prophet setzte bei seinen eigenen Heiraten und bei der Verheiratung seiner Töchter das Brautgeld nicht höher an als 400 Dirhem.“³⁾ Wäre aber die hohe Ansetzung des Brautgeldes etwas Vornehmes, so wäre gewiß der hochgebenedeite Prophet darin vorangegangen.

Einer der Genossen⁴⁾ des hochgebenedeiten Propheten heiratete seine Frau für ein Stückchen Gold im Gewicht eines Dattelkerns, dessen Wert fünf Dirhem betragen haben soll. Sa'īd b. al-Musajjab heiratete sogar eine Tochter des Abū Huraira für nur zwei Dirhem. Letzterer brachte sie dann selbst zu ihm und führte sie durch die Türe hinein; darauf ging er fort und kam erst nach einer Woche wieder zu ihr, sie zu begrüßen.

Wenn jemand zehn Dirhem gibt, um der Verschiedenheit der Meinungen der Gelehrten Rechnung zu tragen, so ist wohl nichts dagegen einzuwenden.

In einer Tradition heißt es: „Es gereicht der Frau zum Segen, wenn sie früh verheiratet wird, früh Kinder bekommt

¹⁾ al-Buḥārī, *kitāb al-ṣaum* nr. 59.

²⁾ Ein *mudd* ist der 4. Teil eines *ṣā'* und dies der 60. Teil einer Kamellast (*wasq*).

³⁾ 10 Dirhem als Minimum verlangt Abū Ḥanīfa, auch von 'Alī wird ein dahin lautender Ausspruch angeführt. Die Mindestforderungen der übrigen Autoritäten bewegen sich zwischen 3 und 50 Dirhem. (M.)

⁴⁾ Es war 'Abd al-Raḥmān b. 'Auf; vgl. al-Buḥārī, *kitāb al-nikāḥ* nr. 7, 50, 54, 56 und sonst.

und das Brautgeld mäßig ist.“ Der Hochgebenedeite sagte auch: „Je geringer das Brautgeld, desto größer der Segen.“

Wie es von seiten der Frau verpönt¹⁾ ist, ein hohes Brautgeld zu fordern, so ist es von seiten des Mannes verpönt, nach dem Vermögen der Braut zu fragen. Der Mann darf die Frau nicht aus Verlangen nach ihrem Gelde heiraten. So sagt [Sufjān] al-Taurī: „Wenn einer heiratet und fragt: ‘Was hat die Frau?’, so wisse, daß er ein Räuber ist.“ Und wenn er ihr²⁾ etwas schenkt, so darf er sie dadurch nicht nötigen wollen, ihn durch ein größeres Geschenk zu überbieten, und das Gleiche gilt für den Fall, daß die Angehörigen ihm ein Geschenk machen. Die Absicht, dabei zu profitieren, ist eine schlechte Absicht, so sehr sonst das gegenseitige Sichbeschenken empfohlen wird, weil es die Liebe fördert, entsprechend dem Ausspruch des Hochgebenedeiten: „Beschenket einander, so mehrt ihr die Liebe.“

Gegen das Streben nach Profit richtet sich das Gotteswort (Sūra 74 6): „Und spende nicht, um zu mehren,“ d. h. gib nicht in der Absicht, mehr zu bekommen, und das andere (Sūra 30 38): „Und was ihr auf Zinsen (*ribā*) ausleiht, daß es sich mehre mit dem Gut der Menschen, [das soll sich nicht vermehren bei Gott];“ denn mit *ribā* ist Profit gemeint. Auch das eben Gerügte ist aber ein Streben nach Profit im weiteren Sinne, obgleich es sich nicht um Kapitalzinsen handelt. Alles das ist also beim Heiraten verpönt und als Neuerung anzusehen. Die Ehe wird dadurch einem Handel und Glücksspiel gleichgestellt und ihr eigentlicher Zweck vereitelt.

5. Fruchtbarkeit.

Fünftens soll die Frau fruchtbar sein. Wenn man von ihr weiß, daß sie unfruchtbar ist, so soll man sie nicht heiraten, entsprechend dem Ausspruch des Hochgebenedeiten: „Nehmt eine Fruchtbare, eine Liebende.“ Wenn sie noch keinen Mann gehabt hat und daher über ihre Fruchtbarkeit nichts bekannt ist, so soll man darauf sehen, daß sie gesund und jung ist, denn eine solche wird zumeist auch fruchtbar sein.

¹⁾ *makrūh* „zu mißbilligen, ungebührig“, nicht strikte verboten.

²⁾ R. „ihnen“, d. h. ihren Angehörigen.

6. Jungfräulichkeit.

Sechstens soll sie Jungfrau sein, entsprechend den Worten des Hochgebenedeiten zu Ġābir, der eine Deflorierte genommen hatte: „Warum keine Jungfrau, daß du mit ihr kostest und sie mit dir?“¹⁾ Die Jungfräulichkeit hat drei Vorzüge:

Erstens, daß die Frau den Mann lieb gewinnt, mit ihm vertraut wird und so die ersten Eindrücke von dem, was Liebe heißt, empfängt.²⁾ Darum sagt auch der Hochgebenedeite: „Nehmt eine Liebende.“ Die Natur fühlt sich eben am wohlsten bei dem, woran sie von Anfang an gewöhnt ist. Umgekehrt kann es leicht vorkommen, daß einer Frau, die schon andere Männer kennen gelernt und verschiedene Verhältnisse erprobt hat, irgend eine Eigenschaft mißfällt, die nicht mit dem, was sie gewohnt ist, übereinstimmt, sodaß sie gegen den Gatten eine Abneigung faßt.

Zweitens wird dieser Umstand der Frau in höherem Maße die Liebe³⁾ des Mannes sichern, denn die Natur hat einen gewissen Widerwillen gegen eine solche, die schon ein anderer berührt hat, und sie empfindet den Gedanken daran unangenehm. Indes sind die einen Naturen in dieser Hinsicht empfindlicher als die andern.

Drittens wird eine Frau nur nach dem ersten Mann seufzen⁴⁾ und die erste Liebe ist zumeist auch die dauerndste.⁵⁾

7. Gute Herkunft.

Siebtens soll sie eine *nasība* sein, d. h. aus einer frommen und braven Familie stammen, denn eine solche wird auch ihre Töchter und Söhne richtig erziehen; wenn sie aber selbst nicht erzogen ist, so kann sie auch andere nicht ordentlich erziehen. Deshalb sagt der Hochgebenedeite: „Nehmt euch

¹⁾ al-Buhārī, *kitāb al-nikāh* nr. 10, 121, 122.

²⁾ Zu lesen ist mit M.: *tu'attar*; R.: *j'tr*.

³⁾ M.: „Bewahrung“.

⁴⁾ Eine Jungfrau wird also keine *ḥannāna* sein, vor der oben S. 57 gewarnt wird.

⁵⁾ Die Vorzüge der Jungfrau und andererseits der *taijib* behandelt in seiner Art auch al-Ḥarīrī in der 43. Maqāme.

in acht vor einem Mistgewächs.“ Als man ihn fragte, was er mit diesem Ausdruck meine, antwortete er: „Eine schöne Frau aus schlechtem Stamm.“ Ferner sagt der Hochgebenedeite: „Seid wählerisch mit eurem Samen, denn die Ader (der Mutter) schlägt immer durch.“¹⁾

8. Keine zu nahe Verwandtschaft.

Achtens soll die Frau nicht aus der „nahen Verwandtschaft“ sein, weil solches das sinnliche Begehren mindert. „Heiratet nicht die nahe Verwandtschaft“, sagt der Hochgebenedeite, „sonst ist eine schwächliche (*ḍāwī*) Nachkommenchaft zu erwarten;“ *ḍāwī* ist soviel wie *nahīf* (mager, schwächlich). Der Grund liegt darin, daß dieser Umstand einen schwächenden Einfluß auf das sinnliche Begehren ausübt. Letzteres wird nämlich erregt durch Gesichts- und Tastempfindungen, diese sind aber besonders stark bei einem neuen und fremdartigen Objekt. Handelt es sich dagegen um einen gewohnten Gegenstand, den man schon längere Zeit vor Augen hatte, so ist der Sinn so abgestumpft, daß er ihn nicht mehr vollkommen erfassen und auf sich wirken lassen kann; infolge dessen wird auch die libido durch ihn nicht erregt.

Korollarium: Erfordernisse von seiten des Mannes.

— Das sind also die von seiten der Frau geforderten Eigenschaften. Andererseits muß aber auch der Vertreter der Frau auf die Eigenschaften des Mannes ein Auge haben und dafür sorgen, daß er seinen Schützling nicht an einen Mann verheiratet, dessen Äußeres und Inneres zu wünschen übrig läßt, der es mit der Religion leicht nimmt, seine Pflichten der Frau gegenüber vernachlässigt oder an Abstammung hinter ihr zurücksteht. „Ehe ist Knechtschaft“, sagt der hochgebenedeite Prophet, „es achte darum ein jeder darauf, wohin er seine Tochter gibt.“ Diese Vorsicht ist für die Frau besonders wichtig, weil sie sich durch die Verheiratung in eine Knechtschaft gibt, aus der es für sie keine Erlösung gibt, während

¹⁾ *al-ʿirq nazzāʾ*, eigentlich „ziehend“, nämlich das Kind nach der Seite der Mutter; der Spruch wird auch überliefert mit den Varianten: *dassās* „eindringend“, *ḡassās* „aufspürend“. Manche wollen diesen Grundsatz auch auf die Wahl der Amme ausgedehnt wissen. (M.)

der Mann sie jeden Augenblick entlassen kann. Wer daher seine Tochter einem brutalen Menschen, einem Sünder, Ketzer oder Weintrinker zur Frau gibt, der versündigt sich gegen seine Religion und zieht sich den Zorn Gottes d. A. zu, weil er durch eine so schlechte Wahl die Pflichten gegen seine Angehörigen verletzt.

Als den gottseligen Hasan [al-Başrı] ein Mann fragte, welchem der vielen Freier er seine Tochter geben solle, antwortete er: „Dem Gottesfürchtigsten, denn wenn dieser sie liebt, wird er sie in hohen Ehren halten, und wenn er sie nicht mag, wird er nicht brutal gegen sie sein.“

Der Hochgebenedeite sagt: „Wer seine Tochter an einen Sünder verheiratet, der zerreißt das Band der Verwandtschaft mit ihr.“

Drittes Kapitel.

Regeln für das eheliche Zusammenleben, über Vorkommnisse im Verlaufe der Ehe und die Pflichten von Mann und Frau.

I. Was der Mann zu beobachten hat.

Er hat das richtige und durch die Sitte gebotene Verhalten zu beobachten in bezug auf folgende 12 Dinge:

1. Hochzeitsmahl, 2. Gutes Einvernehmen mit der Frau, 3. Zärtlichkeit, 4. Zucht, 5. Eifersucht, 6. Ausgaben für den Haushalt, 7. Unterweisung, 8. Gleichmäßige Behandlung (bei Polygamie), 9. Bestrafung der Widerspenstigkeit, 10. Beibehaltung, 11. Geburt von Kindern, 12. Ehescheidung.

1. Das Hochzeitsmahl.

1. Das Hochzeitsmahl ist eine anempfohlene fromme Übung (*mustahabb*). Der gottselige Anas erzählt: „Als einmal der hochgebenedeite Prophet an dem gottseligen ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Auf¹⁾ einen Überrest von gelber Farbe²⁾ sah, fragte er ihn nach der Ursache. ‚Ich habe eine Frau genommen‘, antwortete dieser, ‚für ein Goldstückchen im Gewicht eines Dattelkerns.‘ ‚Gott segne dich‘, entgegnete der Prophet, ‚halte aber auch ein Hochzeitsmahl und wäre es nur mit einem Schaf.‘“³⁾ Auch

¹⁾ Gest. 31 (652), einer der „zehn“, denen vom Propheten das Paradies verheißen wurde. Vgl. Enzykl. des Islam I, 57.

²⁾ Er hatte sich mit *ḥalūq* parfümiert.

³⁾ Öfters bei al-Buḥārī, z. B. *kitāb al-bujū‘* nr. 1, *kit. al-nikāḥ* nr. 65.

der hochgebenedeite Gottgesandte hielt, als er die Šafija heiratete, ein Mahl mit Feinmehl und Datteln.

Der Hochgebenedeite sagt: „Die Speisung am ersten Tage ist Pflicht, die am zweiten Sunna und die am dritten *sum'a* (Großtun, eigentlich „Hörenlassen“). Wer aber von sich hören läßt, von dem wird Gott hören lassen.“¹⁾ Diese Tradition geht indes nur auf Zijād b. 'Abdallāh²⁾ zurück und gilt als „fremdartig“.

Als eine fromme Übung gilt auch die Beglückwünschung des Bräutigams und zwar sagt der Besuchende: „Gott segne dich“³⁾ oder „er segne dich und lasse eure Verbindung eine gute werden.“⁴⁾ Auch der gottselige Abū Huraira berichtet, daß der Hochgebenedeite diese Vorschrift gegeben habe.

Man soll ferner die Heirat öffentlich bekannt machen gemäß den Worten des Hochgebenedeiten: „Der Unterschied von erlaubt und verboten werde kund durch Trommeln und Menschenstimmen.“

Der hochgebenedeite Gottgesandte sagt ferner: „Macht diese Heirat bekannt, verkündet sie in den Moscheen und schlägt für sie die Trommeln.“

Wie al-Rubbaiji⁵⁾, die Tochter des Mu'awwid,⁵⁾ berichtet, besuchte sie der hochgebenedeite Prophet am Morgen nach ihrer Hochzeit und setzte sich auf ihr Bett, während die Mädchen die Trommel schlugen und ihre im Kampfe gefallenen Vorfahren priesen. Als nun eines der Mädchen rief: „Und bei

1) D. h. Gott wird am jüngsten Tage seine wirkliche Gesinnung den Menschen kundtun und ihn der Verachtung preisgeben. *sum'a* ist das Gegenstück zu *riyā'*; letzteres bedeutet „von anderen gesehen werden, ihnen durch unser Tun imponieren wollen“, *sum'a* dagegen „von anderen gehört werden, ihnen durch unsere Rede imponieren wollen“. Nach dem Dictionary of technical terms (ed. Sprenger) I, 675 wird *riyā'* auch im weiteren Sinne für *sum'a* gebraucht. Zur Tradition selbst vgl. Lane 1428 a.

2) Traditionarier aus Kūfa, gest. ebenda 183 (799).

3) Vgl. die vorhergehende Tradition S. 68.

4) Dagegen gilt der Glückwunsch aus der „Heidenzeit“: „Eintracht und Sühne“ (*bil-rifā' wal-banīn*) als verwerflich. (M.)

5) Vgl. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt* VIII, 327 f. und al-Buhārī, *kitāb al-nikāh* nr. 49.

uns ist ein Prophet, der weiß, was uns die Zukunft bringt,“ entgegnete dieser: „Laß diese Reden und fahre in deinem Vortrag fort.“

2. Gutes Einvernehmen mit der Frau.

Das zweite ist die gute Behandlung der Frauen und die Ertragung mancher Widerwärtigkeiten von ihnen aus Nachsicht gegen sie wegen ihres schwachen Verstandes. „Verkehrt mit ihnen, wie es sich gehört,“ sagt Gott d. A. (Sūra 4 23), und um die schweren Pflichten gegen sie einzuschärfen, fügt er hinzu (Sūra 4 25): „Und sie empfangen von euch ein schweres Gelöbnis.“

Auch mit dem „Genossen zur Seite“ (Sūra 4 40) ist nach manchen Erklärern die Frau gemeint.

Die letzten Weisungen des hochgebenedeiten Gottgesandten betrafen drei Dinge, von denen er redete bis seine Zunge stammelte und seine Rede unverständlich wurde. Er begann zu sprechen: „Das Gebet, das Gebet! . . .¹⁾ Die in eure Hand gegeben sind, legt ihnen nicht auf, was sie nicht tragen können. . . Allāh, Allāh. . .²⁾ was die Frauen betrifft, sie sind Gefangene (*‘awān*) in eurer Hand — *‘awān* ist soviel wie *asrā* —, die ihr durch Gottesvertrag³⁾ empfangen habt, deren Schoß euch durch Gottes Wort verstattet ist.“

Der Hochgebenedeite sagt auch: „Wer den schlechten Charakter seiner Frau geduldig erträgt, den belohnt Gott auf dieselbe Weise, wie er Hiob für seine Prüfung belohnt hat, und die Frau, welche den schlechten Charakter ihres Mannes geduldig erträgt, empfängt von ihm dieselbe Belohnung wie Āsija, die Frau Pharaos.“⁴⁾

¹⁾ D. h. haltet hoch das Gebetsoffizium.

²⁾ D. h. fürchtet Allāh.

³⁾ R. *bi-amānat Allāh*, M. *bi-‘ahd Allāh*.

⁴⁾ Sie soll Israelitin gewesen sein und von Pharao sehr viel auszustehen gehabt haben. Im Koran, wo sie zweimal (28 8, 66 11, aber ohne Namen) erwähnt wird, spielt sie dieselbe Rolle wie in der Bibel die Tochter Pharaos, so daß offenbar eine Verwechslung vorliegt. Vgl. Enzykl. des Islam I, 506.

Das gute Betragen gegen die Frau besteht nicht nur darin, alles Übel von ihr fernzuhalten, sondern auch das Üble von ihr zu ertragen und die Besonnenheit (*hilm*) zu bewahren, wenn sie unbesonnen und aufgebracht ist, so wie der hochgebenedeite Gottgesandte handelte, als seine Frauen sich gegen ihn in der Rede widersetzlich zeigten und eine von ihnen einen Tag lang sich von ihm fern hielt.

Als dem gottseligen 'Omar seine Frau Widerspruch leistete und er sie anfuhr: „Du willst mir widersprechen, du Elende,“ entgegnete sie: „Auch dem hochgebenedeiten Gottgesandten widersprachen¹⁾ seine Frauen, und er ist etwas Besseres wie du.“ „Das war unrecht und ungehörig von der Ḥafṣa,“²⁾ erwiderte 'Omar, „wenn sie ihm widersprochen hat“. Zur Ḥafṣa sagte er dann: „Sei nicht eifersüchtig auf die Tochter des Sohnes von Abū Qufāḥa,³⁾ sie ist der Liebling des hochgebenedeiten Gottgesandten“. Und er verwarnte sie, ihm ja nicht mehr zu widersprechen.

Es wird auch berichtet, daß eine von den Frauen des hochgebenedeiten Gottgesandten ihn vor die Brust stieß. Als deren Mutter sie darob schalt, sagte der Hochgebenedeite: „Laß sie, sie tun noch Schlimmeres als das.“

Als er einmal mit 'Ā'īša sich entzweit hatte, riefen sie beide den gottseligen Abū Bekr als Schiedsrichter an, und dieser forderte den Propheten auf, seine Sache vorzubringen. „Willst du zuerst reden,“ fragte sie der hochgebenedeite Gottgesandte, „oder soll ich es tun?“ „Nein, rede du zuerst,“ erwiderte sie, „aber rede nur die Wahrheit“. Da versetzte ihr der gottselige Abū Bekr einen Schlag, daß ihr der Mund blutete, und sagte: „Du Feindehen deiner selbst,⁴⁾ spricht er

¹⁾ R. „widersprechen“.

²⁾ Ḥafṣa war die Tochter des Kalifen 'Omar und in zweiter Ehe mit dem Propheten verheiratet. Einmal wurde sie von diesem verstoßen, aber auf die Fürsprache des Engels Gabriel wieder zu Gnaden angenommen. Vgl. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt* VIII, 56 ff. Die hier erwähnte Geschichte ausführlich bei al-Buḥārī, *kit.* XLVI nr. 25, ed. Krehl II, 103 ff.

³⁾ Gemeint ist 'Ā'īša, die Tochter des Abū Bekr, dessen Vater Oṭmān den Beinamen Abū Qufāḥa führte.

⁴⁾ *jā 'udaijat* (*Qūt* II, 235: 'adūwat „Feindin“) *nafsihā*; zur Ausdrucksweise vgl. Brockelmann, Grundriß der vergl. Grammatik der sem. Sprachen, II, 590 Anm.

denn je die Unwahrheit?“ Nun suchte sie Zuflucht beim hochgebenedeiten Gottgesandten und duckte sich hinter seinen Rücken. Der hochgebenedeite Prophet aber meinte [zu Abū Bekr]: „Dazu haben wir dich nicht geholt und das haben wir nicht von dir gewollt.“

Einmal war sie so gegen ihn aufgebracht, daß sie rief: „Du willst der Prophet Gottes sein?“ Da lachte der hochgebenedeite Gottgesandte und ertrug milde und großmütig diese Rede.

Einmal sagte er zu ihr: „Ich merke, wenn du gegen mich aufgebracht und wenn du mir gewogen bist.“ „Woran merkst du das?“ fragte sie. „Wenn du mir gewogen bist,“ erwiderte er, „so sagst du: ‘Nein, beim Gott Muhammeds.’ Bist du aber gegen mich aufgebracht, so sagst du: ‘Nein, beim Gott Abrahams.’“ „So ist es,“ entgegnete sie, „ich vermeide nur deinen Namen.“¹⁾

Es heißt, die erste Liebe im Islam²⁾ sei die des hochgebenedeiten Propheten zur gottseligen ‘Ā’iṣa gewesen, und er selbst sagte öfters zu ihr: „Ich bin gegen dich wie Abū Zar‘ zu Umm Zar‘, nur daß ich dich nicht verstoße.“³⁾ Er sagte auch zu seinen Frauen: „Laßt mich in Ruhe wegen der ‘Ā’iṣa, denn, bei Gott, nur in ihren Decken und in denen keiner andern von euch habe ich eine Offenbarung empfangen.“⁴⁾

Der gottselige Anas sagt: „Kein Mensch war liebevoller gegen Frauen und Kinder als der hochgebenedeite Gottgesandte.“

¹⁾ „Aber mein Herz läßt niemals von dir“; so nach den Erklärern, die die Feinheit dieser Antwort nicht genug zu rühmen wissen; vgl. al-Buḥārī, *kitāb al-nikāḥ* nr. 108.

²⁾ Gemeint ist nach den Erklärern „in Medina“, da die Liebe des Propheten zur Ḥadiġa keinem Zweifel unterliege.

³⁾ M. hat hier nichts zu bemerken. Es handelt sich offenbar um ein sprichwörtlich gewordenes Ehepaar. Man sehe den merkwürdigen Bericht der ‘Ā’iṣa bei al-Buḥārī, *kitāb al-nikāḥ* nr. 81, wo elf Frauen mit allerlei seltsamen Vergleichen ihre Männer schildern. Als elfte tritt oben Umm Zar‘ auf, die in den höchsten Tönen ihren Abū Zar‘ preist, der sie aber doch entlassen hatte, als er eine andere sah, die ihm besser gefiel.

⁴⁾ Vgl. oben S. 47 Anm. 2.

3. Zärtlichkeit.

Der Mann soll nicht nur das Unangenehme von den Frauen ertragen, sondern auch mit ihnen scherzen, kosen und tändeln, denn solches haben die Frauen gern. Auch der hochgebenedeite Gottgesandte pflegte manchmal mit seinen Frauen zu scherzen und in seinem Tun und Gebaren auf ihr geistiges Niveau herabzusteigen. So wird berichtet, daß der Hochgebenedeite öfters mit 'Ā'iša um die Wette lief, den einen Tag überholte sie ihn, den andern Tag überholte er sie. Er sagte dann: „Wettgemacht.“¹⁾

In der Tradition heißt es, kein Mensch habe so viel Scherz mit seinen Frauen getrieben wie der Hochgebenedeite.

Die gottselige 'Ā'iša erzählt: „Ich hörte einmal — es war am 'Āšūrā-Tag²⁾ — die Stimmen von Abessiniern und anderen Leuten, welche Vorstellungen gaben. „Willst du ihr Spiel ansehen?“ fragte mich der hochgebenedeite Gottgesandte. Als ich die Frage bejahte, ließ er sie heranholen. Der hochgebenedeite Gottgesandte stand zwischen den beiden Türflügeln, legte die eine Hand auf die Tür und die andere streckte er aus und faßte mich unter das Kinn.³⁾ Sie fingen an zu spielen, und ich sah zu. Nach einer Weile sagte der hochgebenedeite Gottgesandte: „Genug jetzt.“ Zwei oder dreimal sagte ich darauf: „Sei still.“ Als er nochmals sagte: „Genug jetzt, 'Ā'iša,“ erwiderte ich: „Jawohl.“ Dann gab er ihnen einen Wink und sie zogen ab.⁴⁾

Der Hochgebenedeite sagt auch: „Den vollkommensten Glauben besitzt derjenige, der sich am liebevollsten gegen seine Frau benimmt.“

Ferner sagt er: „Die besten von euch sind diejenigen, die ihre Frauen am besten behandeln, und ich behandle meine Frauen am besten von euch allen.“

Der gottselige 'Omar, der doch eine ganz rücksichtslose Natur war, sagt: „Zuhause muß der Mann sich wie ein Kind

¹⁾ Wörtlich: „Dieses für jenes.“ — Vgl. oben S. 51 Anm. 3.

²⁾ Der 10. Muḥarram, ein freiwilliger Fasttag. Vgl. Enzykl. des Islam I, 504.

³⁾ R. „Ich legte mein Kinn auf seine Hand.“

⁴⁾ Die Geschichte mit einigen Abweichungen auch bei al-Buḫārī an mehreren Stellen.

betragen, wenn man sich aber an seinem eigensten vergreift, soll er sich als Mann zeigen.“

Auch der gottselige¹⁾ Loqmān sagt: „Zu hause soll der Mann sich wie ein Kind betragen, unter andern Leuten aber soll er sich als ein Mann zeigen.“

In dem vom Propheten überlieferten Ausspruch: „Gott haßt *al-ǧāʿzarī al-ǧawwāz*“ werden diese Ausdrücke erklärt als „hart gegen seine Familie und von eingebildetem Stolz.“

Auch das Wort *ʿutull* (Sūra 68 13) wird von einigen erklärt als ein Mensch von roher Gesinnung und roher Ausdrucksweise gegen seine Frau.

Zu Ġābir sagte der Hochgebenedeite: „Warum keine Jungfrau, daß du mit ihr kosest und sie mit dir?“²⁾

Eine Beduinenfrau schilderte ihren verstorbenen Mann mit folgenden Worten: „Bei Gott, er war ein Lacher, wenn er heim kam, und ein Schweiger, wenn er draußen war. Er aß, was er vorfand, und fragte nicht nach dem, was fehlte.“

4. Zucht.

Wenn der Mann mit der Frau scherzen, sie gut und entgegenkommend behandeln und ihren Wünschen Rechnung tragen soll, so darf er andererseits doch nicht soweit gehen, daß er ihren Charakter verdirbt und bei ihr alle Achtung verliert. Er muß vielmehr hierin das richtige Maß einhalten und darf den Ernst und die Strenge nicht außer acht lassen, wenn er etwas Ungehöriges sieht, und sich nicht die geringste Mitwirkung bei etwas derartigem zu schulden kommen lassen. Vielmehr muß er, wenn er etwas bemerkt, das gegen das Gesetz und die gute Sitte verstößt, erbozen und ergrimmen.³⁾

Ḥasan [al-Baṣrī] sagt: „Wer seiner Frau in dem, was sie begehrt, zu Willen ist, den stürzt Gott in die Hölle.“

Der gottselige ʿOmar sagt: „Tut das Gegenteil von dem, was die Frauen wünschen, darin liegt Segen.“

¹⁾ Fehlt bei M.

²⁾ Vgl. oben S. 65.

³⁾ *tanammara wa-ntafaḍa*, das erste Wort wird vom Panther, das zweite vom Löwen gebraucht.

Es heißt auch: „Fragt die Frauen um Rat, aber befolget ihn nicht.“¹⁾

Ein Ausspruch des Hochgebenedeiten lautet: „Verflucht sei der Sklave des Weibes.“ Er meinte damit, daß derjenige, der ihren Launen willfährt, ihr Sklave wird und zu Fall kommt. Gott hat nämlich die Frau in die Hand des Mannes gegeben; ein solcher aber gibt sich in die Hand der Frau, er verkehrt damit die Ordnung und stellt die Dinge auf den Kopf. Er gehorcht dem Teufel, wie es im Koran heißt (Sūra 4 118) „Und ich will ihnen befehlen, die Schöpfung Gottes zu verändern.“ Denn dem Mann kommt es zu, Führer zu sein und nicht, geführt zu werden. Darum nennt Gott d. A. (Sūra 4 38) die Männer „über den Frauen stehend (*qawwāmīn*)“ und den Ehemann den Herrn, wenn er sagt (Sūra 12 25): „Und sie fanden beide²⁾ ihren Herrn (*saijidahā*) an der Türe.“ Wenn aber der Herr zum Sklaven wird, „so verkehrt ein solcher die Wohltat Gottes in Undankbarkeit“ (Sūra 14 33). Die Natur der Frau ist wie deine eigene böse Natur: Läßt du ihr ein wenig die Zügel los, so geht sie mit dir eine weite Strecke durch, und lockerst du ihren Zaum um eine Spanne, so zieht sie dich fort eine Elle; hältst du sie aber fest am Zügel und ziehst ihn kräftig an, wie sich's gehört, so hast du sie in deiner Gewalt.

Der gottselige Šāfi'ī sagt: „Drei gibt es, die dich geringschätzig behandeln, wenn du sie respektierst, und die dich respektieren, wenn du sie geringschätzig behandelst: die Frau, der Lohndiener, und der Bauer.“ Er meinte damit, man dürfe sie nicht ausschließlich fein behandeln, sondern man solle wohl milde und human gegen sie sein, aber auch manchmal dreinfahren³⁾ und ihnen die rauhe Seite zeigen.

Die arabischen Frauen pflegten ihren Töchtern folgende Anweisung zu geben, ihren Mann zu erproben. „Bevor du dir

¹⁾ Nach M. eine bekannte Lebensregel, aber keine Tradition. Doch wird dem Anas folgende Tradition zugeschrieben: „Niemand unternehme etwas, ohne zuvor um Rat zu fragen. Findet er keinen anderen Ratgeber, so befrage er seine Frau, tue aber dann das Gegenteil. Darin liegt Segen.“

²⁾ Es ist die Rede von Joseph und Putiphars Weib.

³⁾ M.: *gadab*, R.: *galz* (*gilaz*).

etwas gegen deinen Mann herausnimmst“, belehrte die Mutter ihre Tochter, „stelle ihn zuvor auf die Probe“. Zuerst ziehe das Eisen¹⁾ aus seinem Lanzenschaft heraus; sagt er dazu nichts, so benütze seinen Schild, das Fleisch darauf zu schneiden; schweigt er auch dazu, so nimm sein Schwert und haue damit die Knochen durch; erträgt er auch das noch geduldig, so lege ihm einen Sattel auf den Rücken und setze dich darauf, denn er ist nichts weiter als dein Esel.“

Es ist ein allgemeiner Grundsatz,²⁾ daß durch das rechte Maß Himmel und Erde bestehen und daß alles, was das Maß überschreitet in sein Gegenteil umschlägt. So soll man im Zuwiderhandeln und Willfahren die goldene Mitte einhalten und in allem das Rechte tun, um dem von den Weibern drohenden Unheil zu entgehen. Denn „ihre List ist groß“ (Sura 1228) und ihre üblen Seiten sind allbekannt. Die Mehrzahl der Frauen ist von schlechtem Charakter und schwachem Verstand, und man wird mit ihnen nur zurecht kommen durch Milde, gepaart mit straffer Zucht.

Der Hochgebenedeite sagt: „Eine gute Frau ist unter den Weibern so selten wie ein weißer Rabe (*al-ğurāb al-a'şam*) unter zweihundert andern;“ *a'şam* bedeutet „mit weißem Bauch.“

Eine Mahnung Loqmāns an seinen Sohn lautet: „Mein lieber Sohn, hüte dich vor einer schlechten Frau, sie bringt dir weiße Haare vor der Zeit, und hüte dich vor den bösen Weibern, denn bei ihnen ist nichts Gutes zu holen, und nimm dich auch vor den besten unter ihnen in acht.“ In demselben Sinne sagt der Hochgebenedeite: „Bittet Gott um Hilfe vor drei Dingen, die euch das Rückgrat brechen.“ Als eines von ihnen nannte er auch die schlechte Frau, die ihren Mann vorzeitig ergrauen macht. In einer anderen Fassung heißt es: „Wenn du zu ihr kommst,³⁾ verunglimpft sie dich, und bist du fort, so verrät sie dich.“

¹⁾ *zuğğ* ist das spitze Eisenstück am Schaft, womit dieser im Boden festgesteckt wird, im Gegensatz zur Lanzenspitze (*sinān*).

²⁾ Das Prinzip von der goldenen Mitte wird auch dem Propheten in den Mund gelegt.

³⁾ M. „wenn sie zu dir kommt“.

Der Hochgebenedeite sagte von den besten Frauen: „Ihr seid Verföhrerinnen Josephs“.¹⁾ Er wollte damit sagen: Wenn ihr den Abū Bekr hindert, das Gebet zu leiten, so ist das eine Verletzung der Pflicht und ein Nachgeben gegenüber der sinnlichen Neigung.

Gott d. A. sprach, als die Frauen des hochgebenedeiten Gottgesandten ein Geheimnis von ihm verraten hatten:²⁾ „Wenn ihr beiden euch zu Gott bekehrt, da eure Herzen abgewichen

¹⁾ *ṣawāhibāt Jūsuf*, wörtlich „Genossinnen des Joseph“, d. h. ihr handelt wie Putiphars Weib. Gemeint war damit, trotz des Plurals der Form, ‘Ā’īša. Der Prophet befahl ihr in seiner letzten Krankheit (der Bericht steht bei al-Buḥārī, *kit.* X nr. 39, ed. Krehl I, 172 und Ibn Hišām, *Sīra*, S. 1008), zu ihrem Vater Abū Bekr zu gehen und ihm zu sagen, er möge an seiner Stelle das Gebet leiten. Sie wandte dagegen ein, daß Abū Bekr eine zu weiche Natur sei, so daß ihm die Stimme versagen könnte. Der Prophet wiederholte seinen Befehl, aber ‘Ā’īša blieb bei ihrem Einwand, worauf er jenen Ausdruck gebrauchte. Nach M. besteht die Ähnlichkeit zwischen der Handlungsweise ‘Ā’īša’s und der von Putiphars Weib darin, daß letztere bei der Einladung ihrer Freundinnen (Sūra 12) eine Nebenabsicht hatte, nämlich ihnen die Schönheit Josephs zu zeigen und damit ihr späteres Vergehen zu entschuldigen, und daß ‘Ā’īša die Nebenabsicht hatte, ihren Vater nicht an Stelle des erkrankten Propheten das Gebet leiten zu lassen, weil ihm solches von der Gemeinde übel ausgelegt werden könnte. Diese Erklärung ist offenbar zu weit hergeholt und zu ausgeklügelt, als daß sie richtig sein könnte. — Der Ausdruck auch mehrmals bei Ibn Sa’d, vgl. *Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Gesellsch.* 59 (1905), S. 386 u. 452. Aus *Kit. al-Aġānī* VIII, 43, wo eine sehr schlagfertige Frau ihn in bonam partem zu wenden sucht, dürfen wir entnehmen, daß er sprichwörtlich geworden war.

²⁾ Die Worte beziehen sich nach der gewöhnlichen Erklärung auf folgendes Vorkommnis: Als einmal Ḥafṣa bei ihren Eltern zu Besuch war, überraschte sie bei ihrer Rückkehr in ihrer Wohnung den Propheten mit Māria, einer ihm vom ägyptischen Statthalter geschenkten koptischen Sklavin, noch dazu an einem Tag, an dem sie oder ‘Ā’īša an der Reihe sein sollte. Sie war darob so aufgebracht, daß der Prophet ihr unter einem Eide versprach, die Māria nie wieder zu berühren, wogegen sie ihm geloben mußte, über den Vorfall stillzuschweigen. Sie plauderte aber der ‘Ā’īša die Sache aus, und zur Strafe hielt der Prophet sich von seinen Frauen einen Monat lang fern. Die Folge war die Offenbarung von Sūra 66, die ihn seines Eides entbindet. — Nach einem anderen, wenig wahrscheinlichen Bericht soll Ḥafṣa (oder Zainab) dem Propheten öfters Honig vorgesetzt haben, so daß er länger als üblich bei ihr verweilte. Da hätten die übrigen Frauen auf Anstiften der ‘Ā’īša ein Komplott geschmiedet, um ihm den Honig zu verleiden. Letztere Version bei al-Buḥārī, *kitāb al-ḥalāq* nr. 8.

sind (*ṣaġat*)“ — *ṣaġat* ist soviel wie *mālat* —; und diese Worte bezogen sich auf die besten seiner Frauen.¹⁾

Der Hochgebenedeite sagt: „Mit Leuten, die sich von einem Weibe beherrschen lassen, ist nicht viel los.“

Als dem gottseligen ‘Omar einmal seine Frau Widerspruch leistete, schalt er sie mit den Worten: „Du bist nur ein Spielzeug neben dem Haus. Wenn wir dich brauchen, holen wir dich heran; wenn nicht, so bleibst du, wo du bist.“

Bei den Frauen findet sich also Bosheit und Beschränktheit. Die Bosheit muß mit Zucht und Strenge, die Beschränktheit hingegen mit Güte und Nachsicht behandelt werden. Ein tüchtiger Arzt ist derjenige, welcher die Behandlung der jeweiligen Krankheit anzupassen weiß. So soll auch der Mann zuerst den Charakter der Frau genau erkennen und sie dann so behandeln, wie es ihrem Zustand angemessen ist.

5. Eifersucht.

Hier handelt es sich darum, das rechte Maß einzuhalten. Der Mann soll einerseits die unscheinbaren Anfänge, die zu Unheil führen könnten, nicht übersehen, andererseits aber auch nicht zu argwöhnisch sein und die Frau nicht schikanieren und in verletzender Weise ausspionieren.²⁾

Der hochgebenedeite Gottgesandte hat verboten, den Blößen der Frauen nachzuspüren oder, nach einem andern Ausdruck, die Frauen zu schikanieren.³⁾

Als der hochgebenedeite Gottgesandte von einer Reise⁴⁾ nach Medina heimkehrte, verbot er vor seinem Einzug in Medina, die Frauen noch in der Nacht aufzusuchen. Zwei Männer, die sein Verbot übertraten und es doch taten, sahen in ihrem Hause Dinge, die ihnen nicht gefielen.

Eine bekannte Tradition lautet: „Die Frau ist wie eine Rippe. Willst du sie gerade biegen, so zerbrichst du sie; darum bediene dich ihrer, wenn sie auch krumm ist.“⁵⁾ Dieser Grund-

¹⁾ ‘Ā’iṣā und Hafṣa.

²⁾ M.: *taḥṣīn*, R.: *taḡassus*.

³⁾ R.: *tubġat* „zu überraschen“.

⁴⁾ Gemeint ist die Expedition gegen Tabūk im Jahre 9 (630). (M.) Vgl. al-Buḥārī, *kitāb al-maġāzī* nr. 120.

⁵⁾ al-Buḥārī, *kitāb al-nikāḥ* nr. 79, 80. Hier geht noch voraus: „Sie sind aus einer Rippe geschaffen.“

satz ist bei der Erziehung des Charakters der Frauen zu beachten.

Der Hochgebenedeite sagt: „Es gibt eine Eifersucht, die Gott haßt, nämlich die Eifersucht des Mannes gegen seine Frau ohne Verdachtsgrund.“ Solches ist Argwohn, den wir vermeiden müssen, denn „ein gewisser Argwohn ist Sünde“ (Sūra 49 12). Und der gottselige ‘Alī sagt: „Sei nicht allzu eifersüchtig auf deine Frau, damit sie deinetwegen nicht ins Gerede komme.“

Es gibt aber auch eine Eifersucht, die an ihrem Platze ist; sie ist notwendig und etwas Löbliches. So sagt der hochgebenedeite Gottgesandte: „Gott d. A. ist eifersüchtig¹⁾ und der Gläubige ist eifersüchtig; die Eifersucht Gottes bezieht sich darauf, daß der Mensch etwas begehen könnte, was er ihm verboten hat.“

Ferner sagt der Hochgebenedeite: „Wundert euch nicht über die Eifersucht des Sa‘d [b. ‘Ubāda],²⁾ ich bin noch eifersüchtiger als er, und Gott ist noch eifersüchtiger als ich. Der Eifersucht wegen hat Gott alles Sündhafte verboten, das äußere sowohl als auch das innere. Niemand ist aber auch mehr zum Verzeihen geneigt als Gott d. A. Darum sandte er die Mahner und Freudenboten (Evangelisten), und niemand ist mehr für Lobpreis³⁾ empfänglich als Gott d. A., darum hat er das Paradies verheißen.“

Der hochgebenedeite Gottgesandte erzählte einmal: „Ich sah im Paradies⁴⁾ ein Schloß und darin ein junges Mädchen. Auf die Frage, wem das Schloß gehöre, antwortete man mir: ‚Dem ‘Omar‘. Ich wollte nun das Mädchen ansehen, da fiel mir aber ein, wie eifersüchtig du bist, ‘Omar.“ Da weinte der gottselige ‘Omar und sagte: „Auf dich sollte ich eifersüchtig sein, Gottgesandter?“⁵⁾

¹⁾ Vgl. al-Buḥārī, *ibid.* nr. 107.

²⁾ Gest. 15 (636), angeblich von den Ğinn getötet. Von seiner Eifersucht meldet aber Ibn Sa‘d II, 142 ff. nichts.

³⁾ Im Text: ‘*afw* „Verzeihung“, bei al-Buḥārī aber (nach M.) *madḥ*, das besser zum Zusammenhang paßt.

⁴⁾ Verschiedene Exemplare haben den Zusatz: „in der Nacht, da ich zum Himmel fuhr“. (M.)

⁵⁾ al-Buḥārī, *kit. al-nikāḥ* nr. 104.

Al-Ḥasan [al-Baṣrī] pflegte zu sagen: „Laßt ihr eure Frauen auf dem Markt sich durch fremdes Gesindel drängen? Gott strafe den, der keine Eifersucht besitzt.“

Der Hochgebenedeite sagt: „Es gibt eine Eifersucht, die Gott liebt, und eine solche die er haßt; ebenso gibt es einen Stolz, den Gott liebt und einen, den er haßt. Die Eifersucht, die Gott liebt, ist jene, die auf einem Verdachtsmoment beruht, und die Eifersucht, die er haßt, ist jene, die ganz unbegründet ist. Und der Stolz, den Gott liebt, ist der Stolz eines Mannes auf einen Kampf und auf seinen „ersten¹⁾ Zusammenstoß“, und der Stolz, den er haßt, ist der eitle Stolz.“

Ferner sagt der Hochgebenedeite: „Ich bin eifersüchtig, und es gibt keinen Mann, der nicht eifersüchtig wäre, außer er ist abnorm von Natur.“²⁾

Das Mittel gegen die Eifersucht besteht darin, daß kein Mann eine Frau besucht und daß sie selbst nicht ins Freie geht.

Als der hochgebenedeite Gottgesandte seine Tochter, die gottselige³⁾ Fāṭima, fragte, was das Beste für eine Frau sei, antwortete sie: „Daß sie keinen Mann sieht und von keinem gesehen wird.“ Da drückte er sie an sich und meinte: „Daran erkenne ich meine Tochter!“⁴⁾, so sehr gefiel ihm ihre Antwort.

Die Genossen des hochgebenedeiten Gottgesandten pflegten die Fensteröffnungen an den Wänden zu verstopfen, damit die Frauen nicht die Männer beobachten könnten. Als Mu'ād b. Ġabal einmal seine Frau zum Fenster herausblicken sah, schlug er sie; dasselbe tat er, als er einmal bemerkte, wie sie einem ihrer Sklaven einen Apfel gab, von dem sie schon einen Teil gegessen hatte.⁵⁾

Der gottselige 'Omar sagt: „Zieht den Frauen ihre Kleider aus,⁶⁾ dann bleiben sie zwischen ihren vier Wänden.“ Er

¹⁾ *ūlā* fehlt versehentlich bei R. Vgl. al-Buḥārī, *kit.* XXIII nr. 1.

²⁾ *mankūs al-qalb* wird von M. erklärt als *dajjūt* (geduldiger Hahnrei) oder *muḥannaṭ* (Zwitter).

³⁾ R.: „die gebenedeite“.

⁴⁾ Das ist doch wohl der Sinn von: *durrīja ba' duhā min bā'd*.

⁵⁾ Vgl. Ibn Sa'd III, 2, S. 123.

⁶⁾ D. h. nehmt ihnen die Kleider weg, in denen sie Staat machen können.

wollte damit sagen, daß sie keine Lust haben, in einem schätigen Aufzug auszugehen.

Ein anderer Ausspruch von ihm lautet: „Gewöhnt die Frauen an das ‚Nein‘!“

Der hochgebenedeite Gottgesandte hatte den Frauen erlaubt, die Moscheen zu besuchen.¹⁾ Gegenwärtig ist es aber besser, es nur den alten Frauen zu gestatten, den übrigen aber es zu untersagen. Das wäre sogar schon in der Zeit der Genossen angebracht gewesen. Sagt doch die gottselige ‘Ā’iša: „Wüßte der hochgebenedeite Prophet, was die Frauen²⁾ anstellen, so würde er ihnen das Ausgehen verbieten.“

Als einmal der gottselige ‘Omar den Ausspruch des hochgebenedeiten Propheten berichtete: „Verbietet den Mägden Gottes nicht die Moscheen,“³⁾ da entgegnete sein Sohn: „Nein, wir verbieten sie ihnen“. ‘Omar geriet darüber so in Zorn, daß er ihm einen Schlag versetzte mit den Worten: „Du hörst, daß ich sage, der hochgebenedeite Gottgesandte habe gesagt: ‚Verbietet nicht‘, und du entgegnest: ‚Nein‘.“ Sein Sohn hatte aber nur deswegen zu widersprechen gewagt, weil er wußte, daß die Zeiten sich verschlimmert hatten. Andererseits wurde ‘Omar nur deswegen gegen ihn so aufgebracht, weil er seinen Widerspruch ganz offen und ohne die Äußerung einer Entschuldigung kundgegeben hatte.

So hatte der hochgebenedeite Prophet den Frauen erlaubt, zu bestimmten Festen auszugehen, aber sie gingen nur mit Erlaubnis ihrer Männer aus. Auch gegenwärtig ist es einer ehrbaren Frau erlaubt, mit Einwilligung ihres Mannes auszugehen, sicherer aber ist es, wenn sie zuhause bleibt. Auch soll sie nicht ohne wichtigen Grund ausgehen, denn auszugehen, nur um etwas zu sehen und ohne gewichtigen Grund, schadet dem Ansehen und hat manchmal üble Folgen. Wenn sie aber ausgeht, muß sie vor den Männern die Augen niederschlagen. Damit meinen wir nicht, daß das Gesicht des Mannes für die Frau in demselben Sinne „Blöße“ sei wie das Gesicht der

¹⁾ Es handelt sich um den Besuch der Moscheen zur Nachtzeit. (M.)

²⁾ R. hat noch *ba’dahu*: „hinter seinem Rücken“.

³⁾ al-Buhārī hat noch „in die Moscheen“, Muslim „in die Moschee“. (M.)

Frau für den Mann. Vielmehr ist das Gesicht des Mannes für die Frau wie das Gesicht des unbärtigen Jünglings für den Mann, dessen Anblick für diesen nur dann verboten ist, wenn für ihn darin eine sittliche Gefahr liegt,¹⁾ sonst aber nicht. Die Männer gingen ja von jeher mit unverhülltem Gesicht, die Frauen hingegen verschleiert. Wäre aber das Gesicht des Mannes für die Frauen „Blöße“, so müßten auch die Männer den Schleier tragen oder man müßte den Frauen das Ausgehen überhaupt verbieten außer für den Notfall.

6. Ausgaben für den Haushalt.

Das sechste ist das richtige Maß im Aufwand für die Frau. Der Mann soll weder knauserig noch verschwenderisch sein, sondern das richtige Maß innehalten, entsprechend dem Gotteswort (Sura 7 29): „Esset und trinkt, aber schweifet nicht aus!“ und dem anderen (Sura 17 31): „Laß deine Hand nicht an deinen Hals gefesselt sein, aber strecke sie auch nicht gar zu weit aus!“

Der Hochgebenedeite sagt: „Der ist der beste unter euch, der gegen seine Frau der beste ist.“ Ferner sagt er: „Angenommen du gibst einen Dīnār aus für den heiligen Krieg, einen Dīnār zum Loskauf eines Sklaven, einen Dīnār als Almosen für einen Armen und einen Dīnār für deine Frau, so erhältst du den reichsten Lohn für jenen Dīnār, den du für deine Frau ausgegeben hast.“

Von dem gottseligen ‘Alī, welcher vier Frauen hatte,²⁾ wird erzählt, daß er jeder von ihnen alle vier Tage für einen Dirhem Fleisch kaufte.

Der gottselige Ḥasan al-Baṣrī sagt: „Für die Wohnung gaben sie (die Altvordern) viel aus, inbezug auf Hausrat und Kleider aber waren sie sehr bescheiden.“³⁾

¹⁾ Es wird erzählt, daß unter den Abgesandten, die der Stamm ‘Abd Qais an Muḥammed zur Huldigung sandte, auch ein auffallend schöner Jüngling war. Der Prophet ließ diesen hinter sich sitzen mit den Worten: „Ich fürchte, es könnte mir mit ihm dasselbe begegnen, was meinem Bruder David begegnet ist.“ (M.)

²⁾ Außerdem aber noch siebzehn Konkubinen (vgl. oben S. 10).

³⁾ So nach M.: *maḥāṣib* und *maḥādīb*, R.: *maḥādīb* und *maḥāfir*.

Ibn Sīrīn sagt: „Es ist ein löbliches Werk für den Mann, daß er seiner Frau jede Woche ein Fālūdağ-Gericht¹⁾ mache;“ dasselbe²⁾ gilt für andere Süßigkeiten. Wenn diese auch nicht unbedingt nötig sind, so wäre es doch für gewöhnlich eine Knauserie, sie ganz und gar zu verbannen.

Ferner soll der Mann die Frau anweisen, die übriggebliebenen Speisen, die sonst verderben würden, als Almosen zu verteilen.³⁾ Das ist der geringste Grad des Guten. Und zwar darf das die Frau je nach den Umständen tun und braucht nicht die ausdrückliche Erlaubnis des Mannes einzuholen.

Auch soll der Mann nicht etwas Besonderes haben und eine gute Speise allein essen, ohne seiner Familie davon zu geben, denn solches erregt Mißmut und verträgt sich nicht mit dem gehörigen Zusammenleben. Wenn er es aber trotzdem tut, so esse er es wenigstens insgeheim und lasse seine Familie nichts davon merken. Ferner soll er ihnen nicht mit einer Speise den Mund wässerig machen, die er ihnen nicht vorsetzen will.

Beim Essen soll er mit seiner Familie an einem Tische sitzen. Denn Sufjān [al-Ṭaurī] sagt: „Es heißt, daß Gott d. A. und seine Engel eine Familie segnen, welche zusammen speist.“

Ferner ist es eine außerordentlich wichtige Sache, daß der Mann bei seinen Ausgaben darauf achte, seine Familie nur mit rechtmäßig erworbenem Gut zu ernähren und sich ihretwegen nicht in unlautere Geschäfte einzulassen. Solches wäre eine Sünde, aber keine Fürsorge für sie. Die darauf bezüglichen Traditionen haben wir bereits im Abschnitt über die Nachteile des Heiratens angeführt.

7. Unterweisung.

Siebentens muß der Mann sich über die für die Menstruation geltenden Bestimmungen unterrichten, damit er wisse, was hierbei notwendig zu beachten ist; auch hinsichtlich des

¹⁾ Auch *fālūdaq* oder *fālūd*, vom pers. *pālūda*, eine süße Speise aus Mehl, Butter und Zucker oder Honig, zu gleichen Teilen gemischt.

²⁾ M. *kaḏā*, R. *ka'anna*.

³⁾ Falls nicht kleine Kinder im Hause sind, bemerkt M., denn diese haben immerfort Hunger und suchen etwas, ihn zu stillen.

Gebetsoffiziums soll er seine Frau unterweisen und sie darüber belehren, was sie vom Gebet während der Menstruation nachzuholen hat und was nicht. Er hat ja den Auftrag, sie vor der Hölle zu bewahren, ausgedrückt in dem Gotteswort (Sūra 666): „Hütet euch und die Eurigen vor dem Feuer.“

Ferner muß er sie über den Glauben der Leute der Sunna unterrichten und jede Neuerung, falls sie von einer solchen gehört hat, aus ihrem Herzen entfernen; auch soll er ihr das göttliche Strafgericht vor Augen stellen, wenn sie in der Ausübung ihrer Religion nachlässig ist.

Der Mann soll ihr betreffs der Bestimmungen über Menstruation (*ḥaid*) und unregelmäßigen Blutfluß (*istihāda*)¹⁾ die notwendigen Belehrungen erteilen. Die Wissenschaft darüber ist sehr ausgedehnt, worüber aber die Frau unbedingt unterrichtet werden muß, ist, welche Gebete sie hierbei nachzuholen hat. Wenn nämlich ihr Blutfluß um ein wenig vor dem Sonnenuntergangsgebet aufhört, auch wenn es nur die Zeit einer Rak'a ist, so hat sie das Mittags- und Nachmittagsgebet nachzuholen; hört er um die gleiche Zeitspanne vor dem Morgengebet auf, so hat sie das Abend- und Nachtgebet nachzuholen.²⁾ Das ist das wenigste, was die Frauen zu beobachten haben. Übernimmt nun der Mann den erforderlichen Unterricht, so braucht die Frau nicht auszugehen, um bei Gelehrten Rat zu holen. Weiß hingegen der Mann nicht Bescheid, übernimmt es aber, an ihrer Stelle Rat zu holen, und teilt er ihr den Bescheid des Muftī mit, so braucht sie ebenfalls nicht

¹⁾ Beide unterscheiden sich nach den muslimischen Autoren dadurch, daß das Blut im ersteren Falle schwarz, dick und übelriechend ist, im zweiten rot, dünn und geruchlos. — Die folgenden Ausführungen machen übrigens den Eindruck, als wären sie nachträglich eingeschoben, denn von den Bestimmungen über die Menstruation war ja eben erst die Rede. Vermutlich erschien jene kurze Bemerkung dem Autor bei der Revision zu dürftig, so daß er sie weiter ausführen zu müssen glaubte. Möglich wäre auch, daß zwischen beiden nur eine zeitliche Pause liegt. Solche Unausgeglichenheiten kommen übrigens an verschiedenen Stellen vor, sie haben wohl ihren Grund in den ungünstigen Verhältnissen, unter denen der Autor dies sein Werk verfaßte.

²⁾ So nach der šāfi'tischen Schule, von der die anderen mehr oder weniger abweichen. Gehören Mann und Frau verschiedenen Riten an, so muß der Mann, wie M. bemerkt, auch über die Unterschiede der einzelnen Riten Bescheid wissen.

selbst zu gehen. Im anderen Fall darf sie gehen und sich Rat holen, ja es ist dies sogar ihre Pflicht, und der Mann begeht eine Sünde, wenn er sie daran hindert. Wenn sie über sämtliche ihr obliegenden religiösen Pflichten unterrichtet ist, so darf sie nur mit Erlaubnis des Mannes ausgehen, um einer Dikr-Versammlung oder einem Vortrag über nicht notwendige Dinge beizuwohnen. Wenn aber die Frau mit einer Bestimmung über Menstruation und Blutfluß unbekannt bleibt und der Mann sie nicht unterrichtet, so ist er an ihrer etwaigen Verfehlung mitschuldig.

8. Gleichmäßige Behandlung (bei Polygamie).

Hat ein Mann mehrere Frauen, so muß er sie alle gleich halten, ohne eine von ihnen zu bevorzugen. Wenn er eine Reise antritt und eine von ihnen mitnehmen will, so soll er zwischen ihnen losen. So hielt es der hochgebenedeite Gottgesandte. Und wenn er eine Frau um eine Nacht beraubt, so hat er sie dafür durch eine andere Nacht zu entschädigen, und zwar ist diese Entschädigung für ihn Pflicht. Dabei muß er aber die Bestimmungen der Teilung kennen, deren Aufzählung hier zu weit führen würde.

Der hochgebenedeite Gottgesandte sagt: „Wenn jemand zwei Frauen hat und die eine vor der anderen bevorzugt — oder, nach einer anderen Lesart, sie nicht gleich behandelt — der wird am jüngsten Tag mit schiefer Seite erscheinen.“

Die gleichmäßige Behandlung hat sich zu erstrecken auf Unterhalt und nächtliches Beisammensein, was hingegen die Liebe und Beiwohnung betrifft, so hängen diese nicht vom Willen ab, gemäß dem Gotteswort (Sūra 4 128): „Ihr seid nicht im stande, eure Frauen gleich zu behandeln, auch wenn ihr den besten Willen habt“; d. h. ihr könnt sie nicht gleichmäßig behandeln in bezug auf die natürliche sinnliche Zuneigung, von dieser hängt aber die Verschiedenheit quoad coitum ab. Der hochgebenedeite Prophet pflegte, was Unterhalt und das nächtliche Beisammensein anbetraf, seine Frauen in gleicher Weise zu behandeln und zu sagen: „Mein Gott, ich mühe mich redlich ab, zu tun, was in meinen Kräften steht, ich vermag aber nicht das zu leisten, was von dir und nicht von mir abhängt“; er meinte damit die Liebe. Er hatte eine besondere

Vorliebe für die gottselige 'Ā'īša, was seine übrigen Frauen recht wohl wußten. Während seiner letzten Krankheit wurde er der Reihe nach jeden Abend zu einer anderen getragen, so daß er bei jeder von ihnen die Nacht verbrachte. Wenn er dann fragte: „Bei welcher werde ich morgen sein,“ so verstand die betreffende, daß er nach dem Tag der 'Ā'īša fragte, und sagte: „Er fragt nur nach dem Tag der 'Ā'īša.“ Da meinten die Frauen: „Wir gestatten dir, Gottgesandter, im Haus der 'Ā'īša zu bleiben, denn es ist lästig für dich, dich jede Nacht herumtragen zu lassen.“ „Seid ihr also damit einverstanden?“ fragte er. Als sie die Frage bejahten, befahl er, man möge ihn ins Haus der 'Ā'īša bringen.

Wenn eine der Frauen ihre Nacht an eine ihrer Genossinnen mit Zustimmung des Mannes abtritt, so hat diese auch das Recht darauf. So pflegte der hochgebenedeite Gottgesandte die Nächte gleichmäßig zwischen seinen Frauen zu teilen. Als er nun die alternde Sauda bint Zama'a entlassen wollte, trat sie ihre Nacht an 'Ā'īša ab und bat ihn, sie in der Stellung als Gattin belassen zu wollen, damit sie in der Schar seiner Frauen auferweckt werde. So behielt er sie denn, gewährte ihr aber nichts, der 'Ā'īša hingegen zwei Nächte und seinen übrigen Gattinnen je eine Nacht. Übrigens besaß der Hochgebenedeite einen solchen Gerechtigkeitssinn und zugleich eine solche *potentia virilis*, daß er, wenn er die Lust verspürte, eine von seinen Frauen an einem nicht für sie bestimmten Tage zu besuchen, er an demselben Tage auch seine übrigen Frauen besuchte. So berichtet die gottselige 'Ā'īša, daß der hochgebenedeite Gottgesandte in einer Nacht bei seinen sämtlichen Frauen die Runde machte, und der gottselige Anas, daß er bei neun Frauen an einem Morgen die Runde machte.¹⁾

9. Verhalten bei Widerspenstigkeit.

Wenn zwischen beiden Streit entsteht und sie sich nicht einigen können und die Sache auf Gegenseitigkeit beruht oder

¹⁾ Die hier und im Vorausgehenden erwähnten Züge werden von den alten Quellen einheitlich überliefert und sind wohl historisch. Vgl. für die letzte Notiz al-Buhārī, *kitāb al-ḡusl* nr. 12 (ed. Krehl I, 77), wo die Zahl der Frauen auf elf (Variante „neun“) angegeben wird. Nach dieser Stelle besaß der Prophet *potentiam triginta virorum*.

vom Mann allein ausgeht, so darf nicht die Frau über ihren Mann die Oberhand bekommen, aber auch der Mann kann die Sache nicht allein in Ordnung bringen,¹⁾ sondern es ist erforderlich, zwei Schiedsrichter aufzustellen, einen aus seiner Verwandtschaft und einer aus der der Frau, damit sie den Sachverhalt prüfen und zwischen ihnen Frieden stiften. „Wenn sie nun sich aussöhnen wollen, so läßt es Gott gelingen zwischen beiden“ (Sūra 439). Der gottselige 'Omar sandte einmal einen Schiedsrichter zu zwei Eheleuten, und als dieser unverrichteter Sache zurückkehrte, schlug er ihn mit der Peitsche²⁾ und sprach: „Gott d. A. sagt: ‚Wenn sie sich aussöhnen wollen, so läßt es Gott gelingen zwischen beiden‘ (Sūra 439).“ Da kehrte der Mann zurück, erweckte eine gute Meinung und redete den beiden gütig zu, so daß er tatsächlich die Versöhnung zwischen ihnen zustande brachte.

Liegt aber die Widersetzlichkeit auf seiten der Frau, dann gilt: „Die Männer sind gesetzt über die Frauen“ (Sūra 438). Der Mann soll in diesem Fall die Frau strafen und mit Gewalt zum Gehorsam zurückbringen. Und wenn sie das Gebetsoffizium unterläßt, so soll er sie mit Gewalt zum Gebet zwingen.³⁾ Er soll aber darauf achten, bei der Bestrafung eine bestimmte Abstufung einzuhalten und zwar in der Weise, daß er sie zunächst mahnt und warnt und ihr eine Strafe androht. Hilft das nichts, so soll er ihr im Bett den Rücken zukehren oder überhaupt allein schlafen und während er mit ihr zusammen im Hause bleibt, sie gänzlich meiden, einen Tag bis drei Tage lang. Fruchtet auch das nicht, so soll er sie schlagen, ohne sie zu schädigen (*gair mubarrih*), d. h. ihr zwar wehtun, aber nicht so, daß ihr ein Knochen gebrochen wird oder sie blutet; auch darf er sie nicht ins Gesicht schlagen, das ist verboten.⁴⁾

Als der hochgebenedeite Gottgesandte gefragt wurde, was die Frau vom Manne zu beanspruchen habe, antwortete

¹⁾ R. *jaqdīru*, M. *juqdīmu*.

²⁾ *dirra*, ein nicht genau bestimmbares Schlaginstrument, das 'Omar gewöhnlich zur Hand hatte.

³⁾ Fehlt bei M.

⁴⁾ Der richtige Ort für Schläge sind die Fußsohlen, bemerkt M.

er: „Er soll sie speisen, wenn er speist, und ihr ein Kleid geben, wenn er ein solches sich anschafft, außerdem nicht ihr Gesicht verunstalten,¹⁾ sie nur in unschädlicher (*ğair mubarrih*) Weise schlagen, und sie wohl meiden, aber ohne das Haus gänzlich zu verlassen.“

Hat sich die Frau gegen die Religion verfehlt, so soll der Mann ihr zürnen und den Verkehr mit ihr abbrechen, zehn Tage lang bis zu einem Monat. So handelte der hochgebenedeite Gottgesandte, als er in das Haus der Zainab [bint Ğahš] ein Geschenk gesandt hatte und sie es ihm zurückschickte und die Frau, in deren Haus er sich damals befand, sagte: „*aqma'atka*“, d. h. sie hat dich durch die Zurücksendung des Geschenkes geringschätzig behandelt und beleidigt. Der Hochgebenedeite meinte: „Ihr geltet zu wenig bei Gott, als daß ihr mich beleidigen könntet.“ Darauf zürnte er ihnen allen einen Monat lang, dann kehrte er wieder zu ihnen zurück.

10. De usu matrimonii.²⁾

Es ist eine löbliche Sitte, die Beiwohnung mit der Anrufung des Namens Gottes zu beginnen, dann zu rezitieren: „Sprich: Gott ist einer“ (Sūra 1121), sodann *Allāhu akbar* (Gott ist übergewaltig) und *lā ilāha illā Allāh* (es ist kein Gott außer Allāh), darauf: „Mein Gott, laß es eine gute Nachkommenschaft werden, wenn du beschlossen hast, eine solche ex lumbis meis hervorgehen zu lassen.“

Der Hochgebenedeite sagt: „Wenn einer von euch seiner Frau beiwohnt und dabei spricht: ‚Mein Gott, wende von mir den Teufel ab und wende den Teufel ab von dem, was du uns bescherst‘, so wird der Teufel dem Kind, das sie etwa bekommen, nichts schaden können.“³⁾

Wenn die emissio seminis nahe ist, soll man innerlich, ohne die Lippen zu bewegen, sprechen: „Gelobt sei Gott, der

¹⁾ Nach anderer Fassung „keine häßlichen Redensarten ihr gegenüber gebrauchen“. (M.)

²⁾ Hier bietet der Verfasser wenig eigenes, sondern die folgenden Ausführungen sind fast durchweg dem *Qūt* (II, 257 ff.) entnommen. Nur die Erörterung de coitu interrupto (S. 93 ff.) ist, wie man sofort an der Sprache erkennt, echter Ğazālī.

³⁾ Vgl. al-Buhārī, *kitāb ba'd al-ḥalq* nr. 11.

aus dem Wasser (Samen) den Menschen geschaffen“ usw. (Sūra 25 56). Von einem Traditionsgelehrten wird erzählt, daß er mit so lauter Stimme „*Allāhu akbar*“¹⁾ rief, daß es die Leute im Hause hörten.

Ferner soll man bei der Beiwohnung nicht die Richtung gegen Mekka einnehmen, aus Ehrfurcht vor der Qibla.

Ferner soll der Mann sich selbst und seine Frau mit einem Gewande bedecken, so wie der hochgebenedeite Gottgesandte sein Haupt zu verhüllen, seine Stimme zu dämpfen und zur Frau zu sagen pflegte: „Sei ganz still!“²⁾

In einer Tradition heißt es: „Wenn einer von euch seiner Frau beiwohnt, ne sint nudi sicut asini — *'airain*, d. h. *himā-rain* — neve anhelent sicut tauri.“³⁾

Der Mann soll kosende Worte und Küsse vorausschicken⁴⁾ gemäß dem Ausspruch des Hochgebenedeiten: „Ne quis vestrum congregiatur cum femina sua, ut congregiuntur pecora, vielmehr soll zwischen ihnen ein Bote sein.“ Als man ihn fragte, was für einen Boten er meine, antwortete er: „Küsse und Worte.“ „Drei Dinge“, sagt der Hochgebenedeite ferner, „sind beim Mann eine Schwäche: Erstens, daß er mit jemandem, den er gern kennen lernen will, zusammenkommt und sich von ihm trennt, ohne Namen und Herkunft von ihm erfahren zu haben. Zweitens, daß er eine Ehrung, die ihm sein Bruder zugedacht hat, zurückweist. Drittens, daß er seiner Sklavin oder seiner Frau⁵⁾ sich naht und ihr beiwohnt, ohne ihr Zärtlichkeiten zu sagen und sie zu liebkosen, ita ut ipse rem suam cum ea prius perficiat quam ipsa rem suam cum eo.“

In drei Nächten des Monats soll man den Beischlaf unterlassen, nämlich in der ersten, letzten und mittelsten. In diesen

¹⁾ Diese Worte gelten, wie M. bemerkt, als besonders wirksam gegen Feuersnot, also auch gegen den Teufel. denn der besteht ja gleichfalls aus Feuer.

²⁾ *'alaiki bil-sakīna! sakīna* ist aber auch das hebr. אֲשֶׁר־יְהִי „die Gegenwart Gottes“. Vgl. Sūra 2 249 und 48 4. 18.

³⁾ Der zweite Teil fehlt bei R. — Der Anblick des pudendum muliebre ist nach M. V, 374 den Augen schädlich. In einem Bericht der 'Ā'īsa heißt es: „Ich sah von ihm (dem Propheten) nicht und er sah von mir nicht (scil. pudendum).“

⁴⁾ Dieser Rat fehlt, soviel ich sehe, im *Qūt*.

⁵⁾ Fehlt bei M.

drei Nächten stellt sich, wie es heißt, der Teufel bei der Beiwohnung ein, auch sollen die Teufel in diesen Nächten den Beischlaf vollziehen. Auch vom gottseligen 'Alī, Mu'āwija und Abū Huraira wird berichtet, daß sie an diesen Tagen den Beischlaf als verwerflich betrachteten.

Andererseits empfehlen manche Theologen den Beischlaf besonders am Freitag.¹⁾ und zwar im Hinblick auf den Ausspruch des Hochgebenedeiten: „*man gasala* (oder *gassala*) *wa-ğtasala* usw.“, indem sie die in diesem Sinne gehaltene Auslegung von *gasala* (*gassala*) für richtig halten.²⁾

Praeterea, postquam ipse explevit libidinem suam,³⁾ exspectet. usquedum femina etiam expleverit libidinem suam, quia emissio feminae saepe tardius sequitur ardente adhuc libidine.⁴⁾ Nam retractio viri molesta est feminae, et discrepantia naturalis quoad emissionem seminis causa est aversionis, si vir prius emittit.⁵⁾ Simultanea emissio iucundissima est feminae, ita tamen ut vir sua re occupatus non attendat ipsi, quia saepe est pudica.

Der Mann soll der Frau alle vier Nächte beiwohnen, das ist das richtige Maß, und es ist erlaubt sich auf dieses Maß zu beschränken, doch muß er ihr in dieser Hinsicht mehr oder weniger gewähren, entsprechend dem, was sie zu ihrer Bewahrung nötig hat, denn ihre Bewahrung ist für ihn Pflicht. Wenn aber hinsichtlich der *petitio debiti* nichts Bestimmtes festgesetzt wird,⁶⁾ so ist das *propter difficultatem petendi debitum ac reddendi*.

¹⁾ R. hat noch: „und seiner (d. h. der vorausgehenden) Nacht.“

²⁾ *gasala* (*gassala*) *al-mar'a* „lavare feminam“ bedeutet nämlich auch „einer Frau beiwohnen“ *ğtasala* „die Ganzwaschung vollziehen“. Andere verstehen hier unter *gasala* das *wudū'* oder die Waschung post coitum oder eine besonders gründliche Waschung. Vgl. Lane, 2255 c.

³⁾ Oder „in explenda libidine sua“.

⁴⁾ M. *tahğ*; R. *juhğ* oder *juhajjiğ* würde bedeuten „excitet“ (vir libidinem feminae). — Diese Mahnung findet sich auch bei dem abessinischen „Philosophen“ Walda-Ḥeywat, Kap. 24; vgl. Littmann, Philosophi Abessini, S. 54 der Übersetzung.

⁵⁾ Ein Fall, der nach M. häufig vorkommt, ohne daß der Mann von der Ursache eine Ahnung hat. Die von ihm empfohlenen Mittel lassen sich selbst lateinisch nicht wohl wiedergeben.

⁶⁾ Zu lesen mit R. *fa-dālika*, M. *bi-dālika*.

Ferner darf der Mann ihr nicht beiwohnen zur Zeit der Menstruation, und auch, wenn diese vorbei ist, erst dann, nachdem sie eine Ganzwaschung (*gusl*) vorgenommen hat. Die Beiwohnung während der Menstruation ist im Koran verboten.¹⁾ Auch sagt man, daß ein aus ihr hervorgehendes Kind von der Elephantiasis befallen wird.²⁾

Licet marito frui toto corpore menstruantis, non vero coire cum ea in vase praepostero,³⁾ nam coitus cum menstruante prohibetur propter inhonestatem (*adā*),⁴⁾ coitus iste vero semper est inhonestus. Quare is multo magis prohibetur quam coitus cum menstruante. Im Gotteswort (Sūra 222): „[Eure Weiber sind für euch ein Acker]; geht zu eurem Acker, wie ihr wollt (*annā šī'tum*)“ ist *annā* nicht in diesem Sinne zu verstehen, sondern gemeint ist, wann ihr wollt.⁵⁾

¹⁾ Sūra 222.

²⁾ Verschiedene Autoritäten verlangen als Buße für die Übertretung des Verbotes die Zahlung eines Dinār oder eines halben Dinār an die Armen oder sogar die Freilassung eines Sklaven. (M.)

³⁾ i. e. in ano (*fi duburihā*). — Im *Qūt* findet sich, soviel ich sehe, dieses Verbot nicht.

⁴⁾ Sūra 222. „Sie werden dich über die Menstruation befragen. Antwort: ‚Sie ist etwas Anstößiges.‘“ *adā* wird von Baiḏawī erklärt als „etwas Unsauberes und Anstößiges (*mustaqdar mūdīr*)“.

⁵⁾ Al-Baiḏawī erklärt *annā šī'tum* als „von welcher Seite ihr wollt“, also auch praepostere, aber in vulva (*min duburihā fi qubulihā*). Die Worte sollen gegen die Juden gerichtet sein, welche diesen situs verpönten, weil sie meinten, daß dadurch die Kinder schieläugig würden. Diese Tradition auch bei al-Buḥārī, *kitāb LXV* nr. 39.

Nicht wenige fassen aber diese Stelle in dem von unserem Autor verworfenen Sinn auf. Die Offenbarung soll sogar eigens zu dem Zweck erfolgt sein, die betreffende Praxis (*min duburihā fi duburihā*, auch *ṭahmāḍ*, *ihmāḍ* oder *itḡār* genannt), die von vielen verabscheut wurde, zu rechtfertigen. Andererseits wird sie in mehreren, allerdings wohl fabrizierten Traditionen scharf verurteilt, der Prophet nennt sie „die kleine Sodomie“ (*al-lūṭija al-ṣuḡrā*, vgl. den Ausdruck „sodomia imperfecta“ bei den Moraltheologen) und stellt sie mit dem Unglauben auf eine Stufe. Die Meinungen der islamischen Autoritäten sind ebenso wie in bezug auf das *istimnā'* (vgl. oben S. 29) geteilt. Verschiedene ältere Traditionarier wie Anas b. Mālik, Ibn Ma'sūd, Ubajj b. Ka'b und die Medinenser überhaupt halten sie nicht für verboten oder wenigstens für im Notfall erlaubt (als eine *ruḡṣa*), ebenso der Inām Mālik, er soll aber seine Ansicht später zurückgenommen haben. Von dem Spanier 'Īsā b. Dīnār wird sogar der

Licet autem viro emittere semen opere manus¹⁾ feminae, ac frui eorum, quae sunt sub tegumento, excluso coitu. Die Frau muß während der Periode eine Umhüllung (*izār*) tragen, die von den Hüften bis über die Knie reicht. So verlangt es die gute Sitte.²⁾

Wohl aber darf der Mann mit der Frau in der Zeit ihrer Periode zusammen essen, auch mit ihr kosen und zärtlich tun, braucht sich also nicht von ihr fernzuhalten.³⁾

Satz überliefert: „Dulcius est aquā frigidā.“ Als Gegner der Erlaubtheit gilt vor allem al-Šāfi‘ī, wenigstens nach seiner späteren (*jadid*) Ansicht. (M.)

¹⁾ R.: manuum.

²⁾ Der Verfasser hat in diesem Passus den Text seiner Vorlage teils umgestellt, teils gekürzt. Die betreffende Stelle im *Qūt* lautet folgendermaßen: „Die Frau soll während der Menstruation einen Lendenschurz tragen, der auch die Oberschenkel zur Hälfte bedeckt, und dem Manne steht der beliebige Genuß ihres ganzen Körpers zu mit Ausnahme dessen, was vom Lendenschurz bedeckt wird. Das ist die Ansicht der Kanonisten des Hiğāz, die auch mir am meisten zusagt; es gibt allerdings ‘irāqische Gelehrte (nach M. ist es Muḥammed b. al-Hasan), qui ea quoque, quae sunt sub tegumento, tangere permittunt excepto pudendo, eine Ansicht, die mir nicht gefällt. Nil obstat vero, quin vir effundat semen opere manuum feminae (so der Text des *Qūt* nach M.: *al-istimnā’ bi-jadaihā*; in der Druckausgabe II, 255¹¹ dagegen: *al-istimā’ bi-badanihā* „quin vir fruatur corpore feminae“). Der Mann soll aber (*justahabb*), wenn er sich zu ihr ins Bett begibt, einen kleinen Lendenschurz (*haqw*) tragen — das ist der *mi’zar* —, ne sit nudus. So erfordert es die gute Sitte.“

Was die oben angegebene Variante betrifft, so sind die beiden Lesarten in einem der diakritischen Punkte entbehrenden Konsonantentext seltsamerweise kaum zu unterscheiden, und man müchte daher gerne vermuten, daß das abstoßende *istimnā’ bi-jadaihā* durch falsche Punktation entstanden sei. Da aber vom *istimā’ bi-badanihā* bereits die Rede war, so müssen wir annehmen, daß jene Lesart doch die ursprüngliche ist, so wie es auch keinem Zweifel unterliegen kann, daß al-Gazālī wirklich so gelesen hat. Die Lesart unseres Druckes wird also absichtliche Abschwächung sein. Meine Bemühungen, eine handschriftliche Lesart festzustellen, waren bis jetzt leider vergeblich.

³⁾ Die islamische Praxis hält, wie al-Baiḍawī zu Sūra 222 bemerkt, die richtige Mitte (*iqtiṣād*) ein zwischen dem Zuviel (*ifrāt*) der Juden, welche jeden intimeren Verkehr mit den Menstruierenden meiden (wie auch die Magūs und die Araber der Heidenzeit), und dem Zuwenig (*tafrīt*) der Christen, welche die Menstruation gänzlich ignorieren. Dazu sei übrigens bemerkt, daß noch Thomas von Aquin die copula cum menstruante als eine schwere Sünde betrachtet.

Si desiderat coitum alterum post primum, debet antea lavare membrum suum. Si pollutionem habuit, non licet ei coire, antequam lavet membrum suum aut mingat.¹⁾

Nec licet ei coire initio noctis, ne dormiat impurus.²⁾ Will er schlafen oder essen, so soll er zuvor eine Waschung (*wudū*³⁾) vornehmen wie zum Gebetsoffizium. Und zwar ist diese Vorschrift Sunna.³⁾ Ibn 'Omar⁴⁾ erzählt, er habe den hochgebenedeiten Propheten gefragt, ob sie nach einer sexuellen Verrichtung schlafen dürften, und dieser habe geantwortet: „Ja, wenn der betreffende die Waschung vollzieht.“ In einer anderen Tradition wird diese aber nicht verlangt. So erzählt die gottselige 'Ā'īša, daß der hochgebenedeite Prophet als *junub*⁵⁾ schlief, ohne Wasser berührt zu haben.

So oft jemand sein Lager aufsucht, soll er mit dem Zipfel seines Gewandes über dessen Oberfläche hinstreichen,⁶⁾ denn er weiß nicht, was mittlerweile darangekommen ist.

Ferner darf sich niemand nach einer sexuellen Verrichtung die Haare oder die Nägel schneiden, auch nicht sich rasieren, zur Ader lassen oder sonst etwas von seinem Körper entfernen; denn da er am jüngsten Tage mit allen Bestandteilen desselben vereinigt wird, so würde er unrein. Es heißt auch, daß jedes Haar auf seine Reinheit hin geputzt wird.

[Corollarium: De interruptione coitus (*al-'azl*).] —

Ferner soll der Mann darauf achten, daß er nicht die Empfängnis verhindere, sed sinat aquam (semen) fluere ad segetem i. e. uterum. „Es gibt keine Seele, deren Existenz von Gott beschlossen ist, die nicht auch wirklich zur Existenz gelangte“,

¹⁾ Sonst könnte der Teufel dem Kinde Schaden zufügen. (*Qūt* II, 257²⁴.) Dieselbe Vorschrift gilt auch für die Frauen, es wird darüber eine ausdrückliche Entscheidung des Propheten überliefert. (*Qūt* II, 255⁷).

²⁾ Denn die menschlichen Seelen (*al-arwāh*) steigen in der Nacht zum Throne Gottes hinauf, und nur diejenigen dürfen sich vor ihm niederwerfen, die rein sind. So im *Qūt* II, 257²⁸.

³⁾ D. h. fromme Übung, kein striktes Gebot.

⁴⁾ Nach allgemeiner Annahme war es 'Omar selbst. (M.)

⁵⁾ Rituell unrein infolge einer *emissio seminis*. Vgl. Enzykl. des Islam I, 1057: Artikel *Djanāba*.

⁶⁾ Nach einem anderen Bericht: „Er soll es dreimal aufschütteln.“

sagt der hochgebenedeite Gottgesandte.¹⁾ Über die Erlaubtheit oder Verwerflichkeit des *coitus interruptus* sind die Meinungen der Gelehrten geteilt, und zwar lassen sich im ganzen vier Ansichten unterscheiden: Die erste erklärt es für schlechthin erlaubt, die zweite für schlechthin verboten;²⁾ nach der dritten ist es erlaubt mit Einwilligung der Frau, ohne diese aber nicht;³⁾ die Vertreter dieser Ansicht verbieten also die Schädigung der Frau, nicht die *interruptio coitus* an sich. Nach der vierten Ansicht ist es nur bei einer Sklavin erlaubt, nicht aber bei einer Freien.⁴⁾

Das Richtige ist unserer Meinung nach, daß diese Praxis erlaubt⁵⁾ ist. Was aber den Terminus „Ungehörigkeit“ (*karāha*) betrifft, so ist damit entweder etwas Verbotenes (*tahrīm*) gemeint oder etwas vorsichtshalber zu Unterlassendes (*tanzīh*) oder die Unterlassung des Besseren (*tark al-afḍal*)⁶⁾ Die *interruptio coitus* nun ist etwas „Ungehöriges“ (*makrūh*) im letzteren Sinne, d. h. sie bedeutet die Unterlassung einer Tugendhandlung, so wie man sagt: Es ist ungehörig, daß jemand in der Mosehee weile und dabei müßig sei, d. h. sich weder mit dem *Dikr* noch mit dem Gebet beschäftige, oder:

1) Vgl. al-Buḥārī, *kitāb al-nikāḥ* nr. 96 und *kit. al-bujū'* nr. 109.

2) So die Zāhiriten und ein Teil der Ḥanbaliten. (M.)

3) So die Ḥanafiten, zu denen bekanntlich die Türken gehören. (M.)

4) Außer mit ihrer Erlaubnis; so die Mālikiten. (M.)

5) Aber doch eine Unvollkommenheit, wie im folgenden näher dargelegt wird. Der Verfasser des *Qūt* verurteilt das 'azl ziemlich scharf, gibt aber zu, daß islamische Autoritäten auch die entgegengesetzte Anschauung vertreten und auf den Propheten selbst zurückführen.

6) Die menschlichen Handlungen zerfallen nach der islamischen Gesetzeswissenschaft hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Gesetz in fünf Kategorien (*aḥkām*): 1. „Pflicht“ (*farḍ* oder *wājib*), 2. „empfehlenswert, verdienstlich“ (*sunna*, vgl. oben S. 5 Anm. 1, *mandūb* oder *mustaḥabb*), 3. „erlaubt“ (*mubāḥ* oder *ḡā'iz*), 4. „mißbilligt“ (*makrūh*), 5. „verboten“ (*ḥarām* oder *maḥḏūr*). In der 2. und 3. Kategorie unterscheiden manche noch Unterabteilungen, worüber zu vergleichen Goldziher, Die Zāhiriten, S. 66 ff. Nach unserem Autor enthält die *karāha* („Mißbilligung“, dann „Verwerflichkeit, Ungehörigkeit“) drei Grade, von denen der erste (*karāhat tahrīm*) nahezu mit der fünften (*ḥarām*), der dritte (*tark al-afḍal*) nahezu mit der dritten (*mubāḥ*) der oben genannten Kategorien zusammenfällt; *tanzīh* ist eigentlich das „sich fern halten“ von allem, was möglicherweise Sünde sein könnte. — Eine ausführliche Behandlung dieser Fragen liefert der Verfasser im 14. Buch, dessen Bearbeitung das 3. Heft dieser Sammlung bilden soll.

Es ist ungehörig, daß einer, der in Mekka wohnt, nicht jedes Jahr die Wallfahrt mache. Unter Ungehörigkeit ist also da nur die Unterlassung des Besseren und Vollkommeneren zu verstehen. Eine solche liegt hier vor nach dem, was wir oben dargelegt haben über die hohe Bedeutung der Nachkommenschaft und nach dem vom hochgebenedeiten Propheten überlieferten Ausspruch: „Der Mann soll seiner Frau beiwohnen; es wird ihm für diese Beiwohnung der Lohn eines Sohnes angeschrieben, der für die heilige Sache kämpft und stirbt.“ Damit wollte er sagen, daß der betreffende, wenn ihm ein solcher Sohn geboren wird, den Lohn als Urheber empfängt, obgleich in Wirklichkeit Gott d. A. es ist, der das Kind erschaffen, ins Leben gerufen und ihm zum heiligen Krieg die Kraft verliehen hat. Der Mensch hat aber diejenige Art von Ursächlichkeit geleistet, die ihm zusteht, nämlich die Beiwohnung, durch welche der Samen in den Mutterleib befördert wird.¹⁾ Unsere Behauptung, es handle sich bei der interruptio coitus nicht um eine „Ungehörigkeit“ im Sinne eines *tahrīm* oder *tanzīh*, beruht darauf, daß man nur auf Grund einer ausdrücklichen Verordnung oder durch Schlußfolgerung aus einer solchen etwas als „verboten“ hinstellen kann. Hier liegt aber kein derartiger Text vor und auch kein Prinzip, aus dem ein solches Verbot gefolgert werden dürfte. Oder vielmehr, es gibt etwas, von dem wir ausgehen können, das ist die Unterlassung des Heiratens überhaupt oder die Unterlassung der Beiwohnung nach der Heirat aut *omissio seminandi post immissionem membri*; all das bedeutet aber die Unterlassung des Besseren und nicht die Übertretung eines Verbotes. Mit der interruptio coitus verhält es sich aber nicht anders.²⁾ Denn das Kind entsteht durch die Aufnahme des Samentropfens in den Mutterleib und diese hat vier Ursachen: (1) die Heirat, (2) die Beiwohnung, (3) die *expectatio seminationis post copulam*,³⁾ (4) *expectatio, usquedum ponatur semen in utero*. Die einen dieser Ursachen sind näher, andere entfernter.

¹⁾ Diese Gedanken auch im *Qūt*, I. c.

²⁾ Das ist der Sinn von *wa-lā farq*, d. h. nach arabischer Terminologie, die interruptio coitus verhält sich zu den genannten drei Handlungen wie ein *far* (Zweig) zum *aṣl* (Wurzel, Stamm); *farq* entspricht dem lat. „imparitas“. Vgl. Dictionary of Techn. Terms, S. 1129.

³⁾ *ba'd al-ġimā'* fehlt bei M.

Das Fehlen¹⁾ der vierten verhält sich wie das der dritten, das Fehlen der dritten wie das der zweiten und das der zweiten wie das der ersten. Das ist aber etwas anderes als das Begraben einer Tochter oder die Bewirkung eines Abortus. Letzteres ist nämlich ein Vergehen wider ein bereits existierendes Wesen, und auch dieses hat wiederum verschiedene Grade. Der geringste Grad des Seins ist der, daß der Samentropfen in den Mutterleib kommt, aber²⁾ noch nicht mit dem weiblichen Samen vermischt und dadurch zur Aufnahme des Lebensprinzips disponiert ist.²⁾ Auch die Zerstörung dieses Keimes wäre ein Vergehen. Ist er bereits festgefügt und zu einem „Klümpechen“ geworden, so ist das Vergehen ärger; ist ihm aber schon die Seele eingehaucht³⁾ und das menschliche Wesen fertig ausgebildet, so ist die Tat noch verabscheuungswürdiger; ihren höchsten Grad erreicht diese jedoch, wenn das Wesen bereits zum Leben geboren ist. Unserer Ansicht nach liegt aber die Ursache der Existenz darin, daß der Same in den Mutterleib aufgenommen wird, nicht in dem Austritt desselben *ex membro virili*; denn das Kind entsteht nicht aus dem Samen des Mannes allein, sondern aus dem der beiden Gatten zusammen, dem seinigen und dem ihrigen, oder dem Samen des Mannes und dem Menstrualblut. Nach der Lehre verschiedener Anatomen entsteht nämlich der Fötus nach Anordnung Gottes d. A. aus dem Menstrualblut; und zwar verhält sich dieses Blut wie die Milchsubstanz bei der Dickmilch, und der Samen des Mannes ist die Bedingung, daß das Menstrualblut sich verdickt und zusammenhaftet, so wie der Kälberlab⁴⁾ bei der Milch die Bedingung dafür ist, daß sie als Dickmilch zusammenhaftet. Der weibliche Samen ist also ein wesentliches Element (*rukn*) für das Zusammenhaften, und die beiden Flüssigkeiten verhalten sich wie Angebot und Zuschlag (*iqāb wa-qabūl*) für die Geltung von Rechtsgeschäften. Wer ein Angebot macht, aber vor erfolgtem Zuschlag zurücktritt, vergeht sich nicht gegen die Vereinbarung, sie lösend

¹⁾ Oder die Unterlassung.

²⁾—²⁾ fehlt bei M.

³⁾ Was beim männlichen Wesen nach 90, beim weiblichen nach 120 Tagen der Fall ist. (M.)

⁴⁾ *infāḥa, infīḥa* oder *infāḥḥa*.

oder brechend, ist aber einmal mit dem Angebot der Zuschlag verbunden, dann ist der Zurücktritt eine Aufhebung, Lösung und ein Bruch der Vereinbarung. Wie nun aus dem Samen des Mannes, solange er sich in dessen Lenden¹⁾ befindet, kein menschliches Wesen entstehen kann, so auch noch nicht durch den bloßen Austritt desselben *ex membro virili*, bevor er nicht mit der Samenflüssigkeit oder dem Blute der Frau sich vereinigt hat. Das wäre also eine Analogie aus dem Rechtsgebiet.²⁾

Man könnte aber einwenden: Wenn der *coitus interruptus* nicht insofern etwas Verwerfliches (*makrūh*) ist, als er die Existenz eines menschlichen Wesens zerstört, so ist doch wohl denkbar, daß er verwerflich ist infolge der Absicht, aus welcher er hervorgeht; denn es kann ihm nur eine schlechte Absicht zugrunde liegen, der ein gewisser Makel heimlichen Götzendienstes anklebt. Darauf antworte ich: Die Absicht, die zur Verhinderung der Empfängnis führt, kann eine fünffache sein:

Erstens bei Konkubinen der Wunsch, das Eigentumsrecht nicht dadurch zu vernichten, daß man ihnen das Recht auf Freilassung verschafft.³⁾ Dieses Bestreben, seinen Besitz zu wahren, dadurch daß man die Freilassung hintanhält und die dahin führenden Ursachen beseitigt, ist aber nicht verboten.

Zweitens kann jemand die Absicht haben, die Schönheit seiner Frau, ihre Frische und Anmut, ihr gesundes Aussehen⁴⁾ und ihre vollen Formen zu erhalten, um sie möglichst lange genießen zu können, oder auch die Absicht, ihr Leben zu erhalten, aus Furcht vor den Gefahren des Kindbetts. Auch das ist aber nicht verboten.

Drittens die Furcht, er könnte durch allzu viele Kinder in schwere Not geraten, und die Sorge, daß ihm die Beschaffung des Lebensunterhaltes zu große Mühe machen und ihn etwa verleiten könnte, sich auf unredliche Geschäfte ein-

1) Wörtlich „Rückgrat“.

2) So M.: *ḥukmā*; dagegen R.: *ḡalī* „eine deutliche Analogie.“

3) Das Recht auf Freilassung erhält die Konkubine *eo ipso* dadurch, daß sie Mutter wird.

4) *našāt*, *naḍāra* und *laun* fehlen bei R.

zulassen. Auch das ist nicht verboten; denn wer wenig zeitliche Sorgen hat, kann umso mehr für das Ewige tun. Die höchste Vollkommenheit besteht freilich darin, auf Gott d. A. zu vertrauen und auf seine Bürgschaft sich zu verlassen, gemäß seinen eigenen Worten (Sūra 11 8): „Kein Tier auf Erden gibt es, für dessen Unterhalt Gott nicht sorgte“. Zweifellos steht ein solcher nicht auf dem Gipfel der Vollkommenheit und unterläßt das Bessere. Aber wir können nicht behaupten, daß das Rechnen mit der Zukunft und das Zusammenhalten des Vermögens verboten sei, wenn diese auch das unbedingte Vertrauen auf Gott aufheben.

Viertens die Furcht, daß einem Mädchen geboren werden könnten, deren Verheiratung mit Unannehmlichkeiten verknüpft ist, weswegen die alten Araber sogar die Mädchen töteten.¹⁾ Das ist allerdings böse Absicht, und wenn jemand deswegen das Heiraten selbst oder die Beiwohnung unterläßt, so sündigt er wegen der Absicht, nicht wegen der Unterlassung von Heirat und Beiwohnung an sich, und das gleiche gilt für die *interruptio coitus*. Eine Sunna des hochgebenedeiten Gottgesandten für eine Unannehmlichkeit zu halten ist aber eine besonders schlimme Sache. Es ist das gerade so, wie wenn eine Frau das Heiraten unterläßt, weil sie keinen Mann über sich haben will, und selbst männliche Manieren annimmt. Auch hier liegt die Verwerflichkeit (*karāha*) nicht in der Unterlassung des Heiratens an sich.²⁾

Fünftens kann es vorkommen, daß eine Frau aus Ziererei das Heiraten unterläßt und aus übertriebener Ängstlichkeit in Sachen der rituellen Reinheit und weil sie die Entbindung und den damit verbundenen Blutverlust sowie das Stillen scheut. So machten es die Frauen der Hāriğiten,³⁾ die übermäßig viel Wasser zur Reinigung verbrauchten, ja sogar die Gebete der Menstruationstage nachholten und den Abort nur ohne Kleider betraten. Solches ist Neuerung, die im Widerspruch steht zur Sunna, und eine schlechte Absicht. Als eine von

¹⁾ *ja'taqid* „er meint“ fehlt bei M.

²⁾ R.: *fi'ain tark al-nikāh*. Die von M. angeführte Variante *fi gair tark* ist fehlerhaft.

³⁾ „Sezessionisten“, die älteste der Oppositionsparteien im Islam. Vgl. Enzykl. des Islam II, Artikel Khāridjiten.

ihnen bei der gottseligen 'Ā'īša während ihres Aufenthaltes in Baṣra vorsprechen wollte, verweigerte ihr diese den Zutritt. Auch hier liegt aber die Schlechtigkeit in der Absicht, nicht in der Vermeidung der Kindererzeugung.

Sollte uns aber der Ausspruch des Hochgebenedeiten entgegeng gehalten werden: „Wer aus Furcht vor Familiensorgen das Heiraten unterläßt, der gehört nicht zu uns,“¹⁾ ein Ausspruch den er dreimal wiederholte, so antworten wir: Die interruptio coitus ist gleichzustellen der Unterlassung des Heiratens. Der Ausdruck „gehört nicht zu uns“ will besagen: er handelt nicht unserer Sunna und unserer „Regel“ (*ṭarīqa*) gemäß, unsere Sunna ist aber, das Vollkommenere zu tun.

Man könnte uns aber den Ausspruch des Hochgebenedeiten entgegenhalten: „Die interruptio coitus ist geheimer Kindesmord“, wobei er das Gotteswort (Sūra 818) rezitierte: „Und wenn die Getötete²⁾ gefragt wird . . .“; dieser Bericht finde sich sogar im Ṣaḥīḥ.³⁾ Darauf entgegnen wir: Im Ṣaḥīḥ finden sich aber auch Traditionen,⁴⁾ die ausdrücklich für die Erlaubtheit jener Praxis sprechen. Der Ausdruck „versteckter Kindesmord“ ist ebenso zu beurteilen wie der andere „versteckter Götzendienst“⁵⁾; darin liegt aber nur eine Mißbilligung, kein eigentliches Verbot.

Wollte man uns aber den Ausspruch des gottseligen Ibn 'Abbās entgegenhalten: „Die interruptio coitus ist die ‚kleine Kindestötung‘, denn das Wesen, dessen Existenz dadurch hintangehalten wird, ist die ‚kleine Getötete‘ (*al-maw'ūda al-ṣuḡrā*),“ so antworten wir: Hier wird die Zerstörung einer

1) Vgl. oben S. 5.

2) *maw'ūda* „das lebendig begrabene Mädchen“.

3) Vollständig *al-ḡāmi' al-ṣaḥīḥ* „gesunde Sammlung“, nämlich von „gesunden“, d. h. echten Traditionen. Diesen Titel führen die beiden angesehensten Traditionssammlungen, die von al-Buḥārī (gest. 256 = 870) und Muslim (gest. 261 = 875). Nach M. steht diese Tradition bei Muslim und den übrigen vier authentischen Sammlungen, aber nicht bei al-Buḥārī.

4) R. „authentische Traditionen.“

5) Nach *Qūt* II 256: *daqīqa min al-ṣirk al-ḥafī* (versteckter Götzendienst im kleinen), weil das 'azl ein *wa'd* im kleinen, somit ein Überrest sei aus der Zeit des Heidentums oder Götzendienstes.

Existenz gefolgert, die garnicht vorhanden ist.¹⁾ Das ist aber eine schwache Argumentation. Deshalb tadelte ihn der gottselige 'Alī b. abī Ṭalīb, als er das hörte, mit den Worten: „Ein Kind wird es erst nach sieben“ d. h. den sieben Entwicklungsstufen, wobei er die Verse (Sūra 23 12–14) rezitierte, die über die verschiedenen Phasen der Schöpfung des Menschen handeln, nämlich: „Wir schufen den Menschen aus reinstem Ton, dann setzten wir ihn als Samentropfen in eine sichere Stätte“ usw. bis „alsdann brachten wir ihn hervor als eine andere Schöpfung.“ Dann rezitierte er das andere Gotteswort (Sūra 81 8): „Und wenn die lebendig Begrabene (*al-maw'ūda*) gefragt wird, . . .“. Wer die von uns oben aufgeführten Analogien und Beispiele erwägt, dem wird einleuchten, wie ganz anders der gottselige 'Alī in die Dinge eingedrungen ist und die Sachen versteht als der gottselige Ibn 'Abbās. Für unsere Ansicht spricht auch die allgemein angenommene, vom gottseligen Ġabir überlieferte Tradition, die in den beiden Ṣaḥīḥ sich findet: „Soliti eramus interrumpere coitum zur Zeit des hochgebenedeiten Propheten, als noch Offenbarungen ergingen“, und nach einer anderen Fassung: „Soliti eramus interrumpere coitum, und als der hochgebenedeite Prophet davon hörte, verbot er es uns nicht.“²⁾ Dasselbst³⁾ findet sich auch noch folgende auf Ġabir zurückgehende Tradition: „Zum hochgebenedeiten Gottgesandten kam einmal ein Mann und erzählte, er habe ein Mädchen, das ihm die Hausarbeiten verrichte und die Palmen bewässere, er verkehre auch mit ihr, möchte aber nicht, daß sie schwanger werde. Da erwiderte der Hochgebenedeite: ‚Interrumpe coitum, si vis, denn was ihr beschieden ist, dem wird sie nicht entgehen‘. Nach einiger Zeit kam der betreffende Mann wieder zum Propheten und erzählte ihm, das Mädchen sei schwanger geworden. ‚Ich sagte dir ja‘, entgegnete der Prophet, ‚dem,

¹⁾ So verstehe ich den Satz: *hādā qijās li-daf' al-wuḡūd 'alā qaṭ'ihī*. Denkbar wäre auch die Übersetzung: „Diese Argumentation versucht etwas zu negieren, dessen Existenz unzweifelhaft feststeht.“ Aber damit läßt sich m. E. hier kein ansprechender Sinn verbinden.

²⁾ Vgl. al-Buḥārī, *kitāb al-nikāḥ* nr. 96. Wir haben hier das Beispiel einer *sunnat al-sukūt* oder *al-taqrīr*, indem das Schweigen des Propheten als Gutheißung aufgefaßt wird.

³⁾ In Wirklichkeit nur bei Muslim, nicht bei al-Buḥārī. (M.)

was ihr beschieden ist, wird sie nicht entgehen.“ All das findet sich in den beiden *Ṣaḥīḥ*.¹⁾

11. Geburt von Kindern.

Es sind dabei fünf Dinge zu beobachten:

Erstens der Mann soll sich nicht allzu sehr freuen über die Geburt eines Knaben und über die eines Mädchens nicht übermäßig traurig sein, denn er weiß nicht, von welchem von beiden er mehr Gutes zu erwarten hat. Wie mancher Vater eines Sohnes wünscht, daß er keinen hätte oder daß es eine Tochter wäre. Jedenfalls bereiten die Töchter weniger Sorge und sind die Ursache größerer Belohnung. So sagt der Hochgebenedeite: „Wer eine Tochter hat und diese ordentlich erzieht, ordentlich nährt und ihr in reichlichem Maße die Güter zuteil werden läßt, die ihm Gott beschert, den bewahrt²⁾ sie vor der Hölle und sie ebnet ihm den Weg zum Himmel.“ Und der gottselige Ibn ‘Abbās: „Jeder, der zwei Töchter bekommt und ihnen Gutes erweist, solange sie bei ihm sind, den führen sie ins Paradies ein“.

Nach dem Berichte des Anas sagte der hochgebenedeite Prophet: „Wer zwei Töchter oder zwei Schwestern hat und ihnen Gutes erweist, solange sie bei ihm sind, der wird mit mir im Paradiese sein wie diese beiden.“³⁾

Ein weiterer Ausspruch des hochgebenedeiten Gottgesandten lautet nach dem Berichte des Anas: „Wer auf den Markt der Muslime⁴⁾ geht und etwas kauft, es nach hause bringt und damit seine Töchter, nicht seine Söhne bedenkt. auf

1) Von Gābir wird auch noch folgende Tradition überliefert: Wir sagten einmal zum Propheten: „Soliti eramus interrumpere coitum, aber die Juden meinen, solches sei ‚die kleine Kindestötung‘“. Da entgegnete der Prophet: „Die Juden lügen. Wenn Gott etwas schaffen will, so hält ihn nichts davon ab“. — Ein weiterer, von Muslim und al-Nasā’i überlieferter Bescheid des Propheten in dieser Frage: „*lā ‘alaikum an lā taf‘alū, fa-innāmā huwa al-qadar*“ läßt sich in dem einen oder anderen Sinne deuten.

²⁾ M. *ma’mana*, R. *majmana*.

³⁾ Vgl. oben S. 37 Anm. 3.

⁴⁾ Vgl. Isl. Ethik I, 73 Anm. 1.

den sieht Gott gnädig hernieder, und auf wen Gott gnädig herniedersieht, den bestraft er nicht.“

Ein weiterer Ausspruch des hochgebenedeiten Propheten nach demselben lautet: „Wer seiner Familie ein Geschenk vom Markt nach Hause bringt, der bringt ihnen gewissermaßen ein Almosen, um es ihnen zu spenden; er fange aber mit den Mädchen an, nicht mit den Knaben, denn wer ein weibliches Wesen erfreut, der weint sozusagen aus Furcht vor Gott, und wer aus Furcht vor Gott weint, dessen Leib bewahrt Gott vor dem Höllenfeuer.“

Ein Ausspruch des hochgebenedeiten Propheten nach der Tradition des ehrwürdigen Abū Huraira lautet: „Wer drei Töchter oder Schwestern hat und Not und Drangsal mit ihnen erduldet, den läßt Gott in den Himmel eingehen, weil er gegen sie so gütig gewesen.“ „Und wenn es nur zwei sind, Gottgesandter?“ fragte jemand. „Auch wenn es nur zwei sind,“ erwiderte er. „Und wenn es nur eine ist“, fragte ein anderer. „Auch wenn es nur eine ist“, antwortete er.

Zweitens soll er in das rechte¹⁾ Ohr des Neugeborenen den Gebetsruf sprechen. Nach einem Bericht des Rafī' erzählte dessen Vater:²⁾ „Ich sah, wie der hochgebenedeite Gottgesandte dem Ḥusain³⁾ den Gebetsruf ins Ohr sprach, als ihn die gottselige Fāṭima⁴⁾ geboren hatte.“

Es wird auch vom hochgebenedeiten Propheten der Ausspruch überliefert: „Wem ein Kind geboren wird, der soll in sein rechtes Ohr den Gebetsruf und in sein linkes die Iḳāma⁵⁾ sprechen. Dadurch wird die „Kinderhexe“ (*umm al-ṣibjān*)⁶⁾ von ihm ferngehalten.

¹⁾ Fehlt bei M.

²⁾ Abū Rafī', ein Klient des Propheten, den dieser von 'Abbās zum Geschenk erhalten hatte.

³⁾ Variante: Ḥasan. Vgl. über beide Enzykl. d. Islam II, 290 ff. und II, 369 ff.

⁴⁾ Tochter des Propheten und Frau des 'Alī. Vgl. Enzykl. d. Islam II, 89 ff.

⁵⁾ Der zweite Gebetsruf; vgl. Enzykl. d. Islam II, 487.

⁶⁾ So nach M. *al-tābī'a* (vgl. Lane, s. v.) *min al-ġinn*, sonst aber (vgl. Lane, 1650 c) als Flatulenz, welche die Kinder befällt, oder als Epilepsie erklärt; nach dem *kitāb al-muraṣṣa'* (ed. Seybold), S. 135 „Flatulenz“ oder „Eule“ (*būm*).

Zu empfehlen ist es auch, dem Kinde, sobald es überhaupt sprechen kann, die Worte *lā ilāha illā 'llāh* (es ist kein Gott außer Allāh) beizubringen, damit dies seine ersten Worte seien.

Die Beschneidung am siebenten Tag zu vollziehen, entspricht der bekannten Tradition.¹⁾

Drittens soll man dem Kind einen schönen Namen geben, und zwar hat es darauf ein Anrecht. Der Hochgebenedeite sagt: „Wenn ihr einen Namen gebt, so wählt einen mit ‘*abd* (Diener)“. Weiter sagt er: „Am liebsten hat Gott die Namen ‘*Abdallāh* und ‘*Abd al-Raḥmān*.“

Ferner: „Nennt andere nach meinem Namen, aber nicht nach meinen Beinamen“. Nach Ansicht der Gelehrten galt dieses Verbot indes nur für die Zeit des Hochgebenedeiten, da er mit Abū 'l-Qāsim angeredet wurde, gegenwärtig aber sei es bedeutungslos. Allerdings²⁾ soll man nicht jemandem zugleich den Namen und auch den Beinamen des Propheten beilegen, weil er selbst gesagt hat: „Nennt niemanden zugleich mit meinem Namen und meinem Beinamen“; aber auch dieses Verbot galt nach manchen nur zu Lebzeiten des Propheten.²⁾

Als jemand seinen Sohn Abū 'Īsā nannte, meinte der Hochgebenedeite: „'Īsā (Jesus) hat keinen Vater“, dieser Name mißfiel ihm also.³⁾

Auch einem frühgeborenen Kinde muß man einen Namen geben. So sagt 'Abd al-Raḥmān b. Jazīd b. Mu'āwija: „Ich habe gehört, daß die Frühgeburt am jüngsten Tage hinter ihrem Vater herschreien wird: ‚Du hast mich als nichts geachtet und ohne Namen gelassen.‘“ Als ihm 'Omar b. 'Abd al-'Azīz erwiderte: „Wie kann ich ihm denn einen Namen geben, wenn ich nicht weiß, ob es ein Knabe ist oder ein

¹⁾ „Der hochgebenedeite Gottgesandte schnitt dem Ḥasan und Ḥusain am siebten Tage das Haar ab — vgl. viertens — und vollzog an ihnen die Beschneidung.“ (M.)

²⁾ — ³⁾ Folgt bei M. etwas später.

³⁾ Nach M. ist auch gegen diese Bezeichnung nichts einzuwenden. Eine ganze Anzahl Gelehrter führte diesen Beinamen, u. a. auch al-Tirmidī, der Verfasser einer der sechs anerkannten Traditionssammlungen. Man vergleiche auch Goldziher in der Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges. 51 (1897) S. 286 ff.

Mädchen?“, antwortete ‘Abd al-Rahmān: „Es gibt Namen, die für beide Geschlechter passen, wie *Ḥamza*, *‘Umāra*, *Ṭalḥa*, *‘Ataba*“.

Der Hochgebenedeite sagt: „Ihr werdet am jüngsten Tag mit euren Namen und denen eurer Väter gerufen werden. Darum achtet bei euch auf schöne Namen.“

Wer einen Namen trägt, der ihm mißfällt, der handelt löblich, wenn er ihn abändert. So änderte der hochgebenedeite Gottgesandte den Namen des ‘As¹⁾ in ‘Abdallāh um.²⁾ Wie Abu Huraira berichtet,³⁾ hieß Zainab früher Barra. Der Prophet meinte jedoch, es liege darin ein Selbstlob,⁴⁾ und nannte sie darum Zainab.

Desgleichen ist es verboten, die Namen *Aflah* (glücklich), *Jasār* (Wohlstand), *Nāfi‘* (nützend), *Baraka* (Segen) zu verwenden. Sonst könnte nämlich der Fall eintreten, daß jemand fragt: „Ist Baraka (Segen) dort?“ und daß die Antwort lautet: „Nein.“

Viertens das ‘Aqīqa-Opfer, bestehend aus zwei Schafen bei einem Knaben und aus einem Schaf bei einem Mädchen. Doch genügt im Notfall ein einziges Schaf auch für einen Knaben. Nach dem Bericht der gottseligen ‘A’iša hat der hochgebenedeite Prophet angeordnet, für einen Knaben zwei Schafe zu opfern und zwar solche, die zusammenpassen, und für ein Mädchen eines.⁵⁾ Es wird aber auch berichtet, daß er selbst für Ḥasan nur ein Schaf opferte, woraus sich ergibt, daß man sich mit einem einzigen begnügen darf.

Der Hochgebenedeite sagt: „Für das Kind ist eine ‘aqīqa nötig. Gießt also Blut für dasselbe aus, um das Übel von ihm abzuwenden.“

Es ist Sunna, das Gewicht seines Haares in Gold oder Silber als Almosen zu geben. In einer Tradition heißt es nämlich, der Hochgebenedeite habe die gottselige Faṭīma am siebenten Tage nach der Geburt des Ḥusain beauftragt, sein Haar abzuschneiden und das betreffende Gewicht in Silber als

¹⁾ „Widersacher, Rebell.“

²⁾ Hier steht bei M. der oben S. 103 (Anm. 2) ausgelassene Passus.

³⁾ Fehlt bei R.

⁴⁾ *barra* ist „innocens, pia“. Es handelt sich um Zainab bint abī Salama, vgl. Ibn Sa‘d, *Ṭabaqāt* VIII, 338.

⁵⁾ Nach M. im Gegensatz zur Praxis der Juden, die nur für Knaben ein Opfer darbrachten.

Almosen zu spenden. Der gottseligen 'A'iša zufolge darf dem 'Aqīqa-Opfertier kein Knochen gebrochen werden.

Fünftens soll man dem Kinde mit einer Dattel oder mit einer anderen Süßigkeit den Gaumen einreiben. In einem Bericht der Asmā¹⁾ heißt es: „Als 'Abdallāh b. al-Zubair geboren war, brachte ich ihn zum hochgebenedeiten Gottgesandten. Dieser setzte das Kind auf seinen Schoß, dann verlangte er eine Dattel, kaute dieselbe und spie sie ihm in den Mund. So war der Speichel des Propheten das erste, was in seinen Mund kam. Darauf sprach er über ihn Segenswünsche aus; so war 'Abdallāh b. al-Zubair der erste, der im Islam geboren wurde.²⁾ Da freuten sich die Muslime gewaltig, denn man hatte ihnen gesagt, sie würden keine Kinder bekommen, weil die Juden sie verhext hätten.“³⁾

12. Ehescheidung.

Die Entlassung der Frau (*ṭalāq*) ist erlaubt, aber von allen erlaubten Dingen ist sie Gott am meisten verhaßt.⁴⁾ Auch ist sie nur dann erlaubt, wenn damit keine ungerechte Kränkung verbunden ist. Denn die Entlassung ist eine Kränkung; es ist aber nicht erlaubt, der Frau diese Kränkung anzutun, außer sie hat sich etwas zu schulden kommen lassen oder es liegt eine Notwendigkeit dazu auf seiten des Mannes vor. Gott d. A. sagt (Sūra 4 38): „Und wenn sie euch gehorchen.

¹⁾ Tochter des Abū Bekr. Vgl. Enzykl. des Islam, I, 508.

²⁾ D. h. von den Quraiš in Medīna; seine Geburt erfolgte im ersten oder zweiten Jahre der Hidschra.

³⁾ al-Buhārī, *kitāb al-'aqīqa* nr. 1.

⁴⁾ So lautet eine bekannte Tradition, die, wie ich von Prof. M. Hartmann höre, gegenwärtig von den Jungtürken viel zitiert wird und die sogar berufen erscheint, bei der bevorstehenden Reform der Familiengesetze in der Türkei eine Rolle zu spielen. Nach M. ist das *ṭalāq* aber nicht an sich „verhaßt“; — dann könnte es ja überhaupt nicht erlaubt sein, hat doch der Prophet selbst Frauen entlassen —, sondern nur insofern, als es letzten Endes die Erzielung von Nachkommenschaft gefährdet. Man vgl. auch den talmudischen Ausspruch (Gittin 90b): „Wer sich von seiner Frau scheidet, der ist verhaßt bei Gott.“ (Frankel, Grundlinien des mosaisch-talmudischen Eherechts, S. XLIII.) — „Haß“ gehört wie „Zorn, Mitleid“ usw. zu den *a'rād nafsānija*, von denen nur *ġājatuhā*, nicht *mabda'uhā* von Gott ausgesagt werden kann; nach scholastischer Ausdrucksweise: Non praedicantur de Deo formaliter, sed eminenter.

so unternimmt nichts gegen sie,“ d. h. sucht keinen listigen Vorwand für die Scheidung.

Wenn aber der Vater des Mannes eine Abneigung gegen die Frau hat, so soll der Mann sie entlassen. So berichtet der gottselige Ibn 'Omar: „Ich hatte eine Frau und liebte sie auch, aber mein Vater¹⁾ mochte sie nicht und befahl mir, sie zu entlassen. Als ich mich deswegen an den hochgebenedeiten Gottgesandten wandte, sagte er zu mir: ‚Entlasse deine Frau, Ibn 'Omar.‘“ Daraus geht hervor, daß das Recht des Vaters vor dem der Gattin geht. Voraussetzung dabei ist aber, daß der Vater sie nicht aus einem nichtigen Grunde haßt, [sondern mit Grund], wie das bei 'Omar der Fall war.

Wenn die Frau den Mann kränkt und gegen seine Angehörigen sich ungehörig benimmt, so begeht sie ein Unrecht, desgleichen wenn sie bössartig ist oder in Sachen der Religion es fehlen läßt.

Nach Ibn Mas'ūd ist in dem Gotteswort (Sūra 65 1): „[Treibt sie nicht aus ihren Häusern,] und sie sollen nicht hinausgehen, außer sie hätten eine offenbare Schandtät (*fāḥiṣa*) begangen“ der Fall gemeint, daß die Frau sich ungehörig gegen die Angehörigen des Mannes benimmt und diesen kränkt. Solches ist nämlich unter *fāḥiṣa* zu verstehen. Das genannte Verbot bezieht sich zwar nur auf die Wartezeit nach ausgesprochener Scheidung, aber es gilt indirekt auch für unseren Fall.

Ist jedoch die Kränkung vom Mann ausgegangen, dann kann die Frau durch Bezahlung einer Geldsumme sich loskaufen,²⁾ und es wäre ungehörig (*makrūh*) vom Mann, wollte er von ihr mehr nehmen als er ihr gegeben hat; denn das wäre Unrecht und Erpressung und würde die Ehe zu einer Art von Handel herabwürdigen. Gott d. A. sagt (Sūra 2 229): „Es ist für keines von beiden eine Sünde, wenn die Frau sich mit etwas loskauft.“ Es ist also angemessen, daß sie das, was sie empfangen hat oder einen geringeren Betrag zurückgibt, um sich loszukaufen. Wenn sie aber ohne triftigen Grund die Scheidung verlangt, so versündigt sie sich, gemäß dem

¹⁾ Der Kalife 'Omar.

²⁾ Der rechtliche Terminus für diese Art der Scheidung ist *ḥul'*.

Ausspruch des Hochgebenedeiten: „Eine Frau, die ohne triftigen Grund von ihrem Mann die Scheidung verlangt, wird nicht den Duft des Paradieses kosten“ oder nach einer anderen Lesart „der bleibt die Pforte des Paradieses verschlossen“; und nach einem anderen Bericht sagte der Hochgebenedeite: „Die auf Scheidung ausgehen, das sind Wankelmütige¹⁾ (*munāfiqāt*).“

Außerdem hat der Mann bei der Entlassung der Frau auf vier Dinge zu achten:

Erstens muß er sie in der Zeit, da sie rein ist, entlassen und darf er ihr seit der letzten Menstruation nicht beigewohnt haben. Die Scheidung während der Periode oder der Zwischenzeit, nachdem er ihr beigewohnt hat, ist eine „Neuerung“ und darum verboten, — obsehon sie gültig ist —, weil auf diese Weise die Wartezeit für die Frau verlängert würde. Hat der Mann aber in einer solchen Zeit die Scheidung gegen sie ausgesprochen, so soll er sie wieder zu sich nehmen. Als nämlich Ibn 'Omar seine Frau während der Menstruation verstoßen hatte, sagte der Hochgebenedeite zu 'Omar: „Befiehl ihm, sie wieder zu nehmen, bis sie rein wird, eine andere Menstruation durchmacht und wieder rein wird. Dann mag er sie endgültig entlassen oder behalten, wie er will. Das ist die Wartezeit, welche Gott für den Fall der Entlassung einer Frau bestimmt hat.“²⁾ Das Gebot, nach Widerrufung der Scheidung noch zwei Zwischenzeiten zu warten, ist deshalb gegeben, damit der Zweck der Widerrufung nicht die Scheidung allein sei.³⁾

Zweitens soll sich der Mann auf eine einzige Scheidung beschränken und nicht die dreifache auf einmal aussprechen: denn die einfache Scheidung nach der Wartezeit erfüllt ihren Zweck, und er kann dann, falls er die Scheidung bereut, die Frau während der Wartezeit wieder nehmen und die Ehe, wenn er will, nach der Wartezeit erneuern. Hat er aber die dreifache Scheidung ausgesprochen, so bereut er das vielleicht

¹⁾ Auch dieser Ausspruch lehrt, daß die gewöhnliche Übersetzung des kuranischen *munāfiq* durch „Heuchler“ ungenau ist. Das Wort bedeutet vielmehr, dem aeth. *menāfeq* entsprechend, „zweifelnd, unentschieden, wankelmütig“. Vgl. auch Nöldeke-Schwally, Geschichte des Korans, S. 88.

²⁾ Al-Buhāri, *kitāb al-ṭalāq* nr. 1.

³⁾ Im *Qūt* II, 2553 wird die während der Menstruation ausgesprochene Scheidung der dreimaligen gleichgestellt. Ibn 'Taimīja betrachtet sie als richtig.

nachträglich und braucht dann einen *muḥallil*,¹⁾ der die Frau heiratet, und er muß lange Zeit warten. Übrigens ist der Vertrag mit einem *muḥallil* verboten, er würde aber damit zu einem solchen Anlaß geben.²⁾ Außerdem hängt in diesem Fall sein Herz am Weibe eines andern und er verlangt ihre Scheidung, nämlich der Frau des *muḥallil*, die sie durch dessen Heirat geworden ist. Ferner muß ein solches Ereignis die Frau dem Manne entfremden.

All das ist die Frucht der dreifachen Scheidung, wo doch die einfache zur Erreichung des Zweckes vollkommen genügt hätte, ohne daß er etwas Ungesetzliches begehen würde. Damit will ich nicht behaupten, daß das Aussprechen der dreifachen Scheidung verboten sei, es ist aber aus den angeführten Gründen ungehörig (*makrah*), und zwar verstehe ich unter Ungehörigkeit (*karāha*) den Umstand, daß der betreffende die Rücksicht auf sich selbst außer acht läßt.³⁾

Drittens soll der Mann bei der Begründung der Scheidung schonend verfahren, ohne Verärgerung und ohne Geringschätzung der Frau, auch soll er sie durch ein Geschenk erfreuen und so einigermaßen für die ihr durch die Trennung verursachte Kränkung entschädigen, entsprechend dem Gotteswort (Sūra 3348): „Und entschädigt sie.“⁴⁾ Das ist für ihn Pflicht in dem Fall, daß er ihr bei der Verheiratung selbst keine bestimmte Summe als Brautgeld ausgesetzt hat.

Al-Hasan, der Sohn des 'Alī, Gott begnade sie alle beide, war ein arger Ehescheider und Vielheirater. Einmal beauftragte

¹⁾ Wörtlich: „der erlaubt macht“, nämlich die Wiederaufnahme der früheren Ehe, nachdem er die betreffende Frau rite geheiratet und ihr beigezogen hat. Vgl. oben S. 54 nr. 14. Gewöhnlich ist diese „Ehe“ nur eine Fiktion. Genaueres darüber bei Lane, *Modern Egyptians*, Chapt. VI.

²⁾ Ein im *Qūt* II, 255²⁷ angeführter Ausspruch des Propheten lautet: „Verflucht sei der *muḥallil* und sein Auftraggeber (*al-muḥallal lahu*).“ In der von Goldziher, *Die Zāhiriten*, S. 159 Anm. 2 angeführten Fassung geht noch voran: „Soll ich euch etwas sagen vom gemieteten Bock?“, er meinte damit den *muḥallil*. Der heftigste Bekämpfer dieser abscheulichen Einrichtung war Ibn Taimīja (gest. 728 = 1328), der gegen sie ein eigenes Buch geschrieben hat. Vgl. *Enzykl. des Islam* II, 449.

³⁾ Gemeint ist damit wohl die *karāhat tanzih*, oben S. 94.

⁴⁾ Diese Worte gelten aber nur für den Fall, daß er mit ihr die Ehe noch nicht vollzogen hat, ebenso Sūra 2237f.

er einen seiner Genossen, zweien von seinen Frauen die Scheidung zu überbringen mit dem Befehl, sie sollten die Wartezeit einhalten; auch ließ er einer jeden 10000 Dirhem auszahlen. Als der Bote, nach Erledigung seines Auftrages zu al-Ḥasan zurückkam, fragte ihn dieser, wie die beiden sich benommen hätten. „Die eine,“ antwortete der Bote, „senkte den Kopf und blieb ruhig. Die andere hingegen fing an zu weinen und zu schluchzen, und ich hörte sie sagen: ‚Eine geringe Entschädigung für einen verlorenen Geliebten.‘“ Da schlug al-Ḥasan die Augen nieder und sie tat ihm leid. „Wenn ich überhaupt eine Frau wieder nehmen würde, nachdem ich sie entlassen,“ meinte er, „so wäre es diese“.

Eines Tages besuchte al-Ḥasan den ‘Abd al-Raḥmān b. Ḥārīt b. Hišām [al-Maḥzūmī], das Haupt der Gelehrten von Medīna,¹⁾ der in dieser Stadt nicht seinesgleichen hatte, den die gottselige ‘Ā’iša meinte, als sie sagte: „Hätte ich doch nicht diese Reise²⁾ unternommen, das wäre mir lieber als daß ich vom hochgebenedeiten Gottgesandten sechzehn³⁾ Söhne hätte, jeden von ihnen wie ‘Abd al-Raḥmān b. Ḥārīt b. Hišām.“ Diesen also besuchte al-Ḥasan in seinem Hause; er nahm ihn ehrenvoll auf und wies ihm seinen eigenen Platz an. „Warum hast du mich nicht holen lassen?“ fragte er, „so wäre ich zu dir gekommen.“ „Ich habe eine Bitte an dich“, entgegnete al-Ḥasan. „Was ist’s?“ fragte ‘Abd al-Raḥmān. „Ich bin gekommen,“ antwortete al-Ḥasan, „dich um die Hand deiner Tochter zu bitten“. ‘Abd al-Raḥmān senkte die Augen, dann erhob er den Kopf und erwiderte: „Bei Gott, es gibt niemanden auf Gottes Erdboden, den ich höher schätze als dich, aber du weißt, daß meine Tochter ein Teil von mir ist, ihr Leid

¹⁾ Einer der „sieben Fuqahā“, gest. im Jahre 43 (663). Er soll 15 Töchter gehabt haben. M. bedauert gewissermaßen den sonst so hochstehenden Mann, daß er nicht wie der Hamdānide in der folgenden Erzählung behandelt und daß die natürliche, instinktmäßige Liebe (*al-ḥubb al-idḡirārī*) bei ihm mächtiger geblieben sei als die aus dem Willen hervorgehende Liebe (*al-ḥubb al-iḡtijārī*). „Wen Gott nicht erleuchtet, dem fehlt eben das Licht“, meint er.

²⁾ Nach Baṣra, es handelt sich um die „Kamelsschlacht“ im Jahre 36 (656). Vgl. Enzykl. des Islam I, 229 a.

³⁾ Bei Ibn Sa’d, *Tabaqāt* V, 118: „zehn.“

ist mein Leid und ihre Freude meine Freude. Du aber bist ein Ehescheider, und ich fürchte, du könntest auch sie wieder entlassen. Wenn du aber das tust, so fürchte ich, daß es mit meiner Liebe zu dir vorbei wäre; ich möchte aber nicht, daß meine Gesinnung gegen dich sich ändere, denn du bist ein Teil vom hochgebenedeiten Gottgesandten. Wenn du jedoch versprichst, sie nicht entlassen zu wollen, so gebe ich sie dir.“¹⁾ Da schwieg der gottselige Ḥasan, stand auf und entfernte sich. Einer von seinen Hausgenossen berichtet aber, er habe ihn sagen hören: „Abd al-Rahmān will seine Tochter nur zu einer Halskette für mich machen.“

Dem gottseligen ‘Alī waren die vielen Scheidungen al-Ḥasans sehr peinlich, er beklagte sie auch auf der Kanzel und in einer Predigt sagte er sogar: „al-Ḥasan ist ein Ehescheider, gebt ihm keine Frau mehr“. Da stand ein Mann aus dem Stamm Hamdān auf mit den Worten: „Bei Gott, o Fürst der Gläubigen, wir geben ihm jede, die er verlangt; wenn er will, mag er sie behalten und wenn er will, sie wieder entlassen.“ Diese Rede gefiel dem ‘Alī so sehr, daß er ausrief:

„Ich möchte Wächter an der Himmelspforte sein,
Den Hamdān rief ich zu: ‚kommt wohlgenut herein!‘.

Aus dieser Erzählung lernen wir, daß man nicht etwa seine Zustimmung äußern darf, wenn jemand aus einer gewissen Verlegenheit heraus einen lieben Angehörigen, sei es Frau oder Kind, tadelt. Eine solche Zustimmung wäre übel angebracht; die gute Sitte verlangt vielmehr, daß man soweit als möglich dagegen Verwahrung einlege. Das erfreut sein Herz und entspricht seiner wirklichen inneren Gesinnung.²⁾

Wir wollten mit dem Gesagten dartun, daß die Ehescheidung wirklich erlaubt ist. Verspricht doch Gott d. A. „Reichtum“ in gleicher Weise für die Scheidung sowohl als auch für die Heirat, wenn er sagt: (Sūra 2432) „Und verheiratet die Ledigen unter euch und eure braven Diener und Mägde. Sind sie arm, so wird Gott sie reich machen aus seinem Überfluß,“ und andererseits (Sūra 4129): „Wenn

¹⁾ Der letzte Satz fehlt bei R.

²⁾ M. *bā’in ra’jihi*, R. *dā’ihi* „seinem inneren Übel“. Die Geschichte auch im *Qāt* II 246, aber ohne die feine Nutzenanwendung.

die beiden sich trennen, so kann Gott sie aus seinem Reichtum entschädigen.“

Viertens soll der Mann, mag er sich von der Frau scheiden oder mit ihr verheiratet bleiben, in bezug auf sie Verschwiegenheit üben. Gegen die Aufdeckung des Geheimnisses der Frauen enthält eine authentische Tradition eine schwere Drohung.¹⁾

Als einmal ein Frommer seine Frau entlassen wollte und man ihn fragte, was er gegen sie habe, antwortete er: „Ein Verständiger deckt nicht das Geheimnis seiner Frau auf.“ Und als man ihn nach der Scheidung fragte, warum er sie entlassen habe, erwiderte er: „Was geht mich die Frau eines anderen²⁾ an?“

Soviel über die Pflichten des Mannes gegen die Frau.

II. Die Pflichten der Frau gegenüber dem Mann.

Alles was hierüber zu sagen ist, ist in dem Satz enthalten, daß die Heirat eine Art Sklaverei bedeutet und daß die Frau die Sklavin des Mannes ist.³⁾ Deshalb hat sie ihm unbedingt und unter allen Umständen zu gehorchen in dem, was er von ihr und in bezug auf sie selbst verlangt, vorausgesetzt, daß es nichts Sündhaftes ist. Diese Pflicht der Frauen wird in einer großen Anzahl von Traditionen eingeschärft. So sagt der Hochgebenedeite: „Wenn einer Frau ihr Mann stirbt und er mit ihr zufrieden war, so kommt sie sicher in den Himmel.“

Ein Mann, der auf die Reise ging, hatte seiner Frau das Versprechen abgenommen, daß sie nicht vom oberen Stockwerk des Hauses herabsteigen wolle. Als nun ihr Vater, der unter ihr wohnte, krank wurde, schickte sie zum hochgebenedeiten Gottgesandten und bat um die Erlaubnis, zu ihm hinabgehen zu dürfen. Der aber ließ ihr sagen: „Gehorche deinem Mann!“

¹⁾ Ein vom Propheten überlieferter Ausspruch lautet: „Die schwerste Verantwortung wird am jüngsten Tag der Mann vor Gott abzulegen haben, der mit seiner Frau intim verkehrt hat und sie mit ihm, und der dann ihr Geheimnis verrät.“ (M.)

²⁾ Die sie mittlerweile geworden war.

³⁾ Freilich ist die Behandlung der Sklaven im Islam sehr milde. Unser Autor handelt darüber am Ende des 15. Buches.

So starb denn ihr Vater; da fragte sie nochmals bei ihm an, aber er antwortete wieder: „Gehorche deinem Mann!“ Nachdem ihr Vater begraben war, ließ ihr der hochgebenedeite Gottgesandte melden, daß Gott ihrem Vater seine Sünden verziehen habe, weil sie ihrem Gatten gehorsam gewesen.

Der Hochgebenedeite sagt ferner: „Wenn eine Frau die fünf täglichen Gebete verrichtet, den Fastenmonat hält, ihren Leib rein bewahrt und ihrem Gatten gehorsam ist, so wird sie in das Paradies ihres Herrn eingehen.“ Er stellt also den Gehorsam gegen den Gatten neben die Grundvorschriften des Islam.

Ferner sagt der Hochgebenedeite betreffs der Frauen: „Die empfangen, gebären, säugen und liebevoll sind gegen ihre Kinder —, wenn sie nicht gegen ihre Gatten sich vergehen, so gehen diejenigen von ihnen, welche das Gebet verrichten, ins Paradies ein.“

Ferner sagt der Hochgebenedeite: „Ich habe einmal die Hölle gesehen, und die meisten ihrer Bewohner waren Frauen.“ „Wieso, Gottgesandter“, fragten ihn die Frauen.¹⁾ „Weil sie soviel fluchen und gegen ihren Lebensgefährten (*al-‘ašv*) undankbar sind,“²⁾ antwortete er; er meinte damit den Mann, mit dem sie zusammenleben.

Nach einer anderen Überlieferung sagte er: „Ich schaute das Paradies, und es waren nur sehr wenige Frauen darin. Als ich fragte, wo die Frauen seien, antwortete man: ‚Die geben sich mit den zwei roten Dingen ab, Gold und Safran,‘“ d. h. mit Geschmeide und safrangefärbten Kleidern.

Wie die gottselige ‘Ā’īša berichtet, kam einmal eine junge Dame zum hochgebenedeiten Propheten und sprach zu ihm: „Ich bin eine junge Dame, Prophet Gottes, und werde viel umworben, aber ich möchte nicht gern heiraten. Was hat denn die Frau für Pflichten gegen den Mann?“ Er antwortete ihr: „Wenn der Mann von oben³⁾ bis unten mit Geschwüren bedeckt wäre und die Frau ihn ableckte, so hätte sie noch keineswegs ihre Dankespflicht erfüllt.“ „Dann heirate ich nicht,“⁴⁾ erwiderte sie. „Doch“, entgegnete er, „heirate, das ist besser.“

¹⁾ M. „fragte ich“.

²⁾ Vgl. al-Buḥārī, *kitāb al-nikāḥ* nr. 88.

³⁾ R. *min qarnihi*, M. *fargihi*.

⁴⁾ R. „ich soll also nicht heiraten?“

Wie Ibn 'Abbās erzählt, kam eine Frau von den Ḥat'am¹⁾ zum hochgebenedeiten Propheten und sprach: „Ich bin eine unverheiratete Frau und möchte heiraten. Was hat denn der Mann für Rechte?“ Er antwortete: „Der Mann hat von der Frau folgendes zu beanspruchen: Wenn er sie begehrt, darf sie sich ihm nicht versagen, auch wenn sie auf dem Rücken eines Kameles säße. Ferner darf sie nichts aus dem Hause weggeben außer mit seiner Erlaubnis; wenn sie es dennoch tut, so hat sie die Schuld dafür und er den Lohn. Ferner darf sie kein freiwilliges Fasten üben ohne seine Erlaubnis, falls er anwesend ist und sie ihn um Erlaubnis fragen kann;²⁾ tut sie es aber trotzdem, so leidet sie Hunger und Durst, ohne daß dieses Opfer angenommen wird. Ferner darf sie ohne seine Erlaubnis nicht ausgehen; wenn sie es dennoch tut, so verfluchen sie die Engel, bis sie zurückkehrt³⁾ oder⁴⁾ in sich geht.“

Ferner sagt der Hochgebenedeite: „Wenn ich jemandem befehlen würde, sich vor einem andern niederzuwerfen, so würde ich der Frau befehlen, sich vor dem Mann niederzuwerfen, soviel hat der Mann von der Frau zu beanspruchen.“

Der Hochgebenedeite sagt ferner: „Die Frau steht dann Gott am nächsten, wenn sie im Innern ihres Hauses weilt. Ihr Gebet im Hofe ihres Hauses ist mehr wert als das in der Moschee, und ihr Gebet im Innern des Hauses ist mehr wert als das im Hofe desselben, und ihr Gebet in ihrem Kämmerlein (*muhda'*) ist noch mehr wert als das letztere“ — unter *muhda'* versteht man ein Gelaß im Haus — und zwar wegen seiner Verborgenheit. Darum sagt der Hochgebenedeite: „Die Frau ist Blöße⁵⁾, und wenn sie ausgeht, reckt der Teufel nach ihr den Kopf“. Ferner sagt er: „Die Frau hat neun Blößen, eine davon bedeckt der Mann, wenn er sie heiratet, und alle zehn das Grab, wenn sie gestorben ist“.

Die Pflichten der Frau gegenüber dem Mann sind also zahlreich, die wichtigsten aber sind die folgenden: Erstens, daß

1) Ein südarabischer Stamm.

2) Dieser Bedingungssatz fehlt bei R.

3) R. „nach hause“.

4) „oder“ steht nach M. im Sinne von „und“.

5) Im Türkischen ist dieses Wort (*awret*) die gewöhnliche Bezeichnung für „Weib“ geworden.

sie sich in Verborgenheit bewahre; zweitens daß sie nichts vom Mann verlange, was nicht nötig ist, und nicht von dem Gebrauch mache, was er auf unrechtmäßige Weise erworben hat. So hielten es die Frauen zur Zeit der Altvordern. Wenn da ein Mann aus dem Hause ging, rief ihm seine Frau oder seine Tochter zu: „Hüte dich vor unlauterem Erwerb; denn wir können wohl Hunger und Ungemach vertragen, aber nicht das Höllenfeuer“.

Einer von den Altvordern wollte einmal auf Reisen gehen, seine Nachbarn aber sahen es nicht gerne. Sie wandten sich darum an dessen Frau mit der Frage: „Warum läßt du deinen Mann reisen, ohne daß er dir den nötigen Unterhalt zurückgelassen hat?“ „Mein Mann“, antwortete sie, „war, solange ich ihn kenne, ein Fresser und kein Ernährer, ich habe aber einen Ernährer. Es geht also der Fresser fort und der Ernährer bleibt da.“¹⁾

Als Rābī'a, die Tochter Ismā'īls, den Aḥmed b. abī 'l-Ḥawārī²⁾ zur Ehe verlangte, wollte dieser nicht, da er ganz im Dienste Gottes aufging. „Mein Sinn“, sprach er zu ihr, „steht nicht nach einem Weibe, ich habe vollauf mit mir zu tun.“ „Und ich“, entgegnete sie, „habe noch im höheren Maße mit mir selbst zu tun als du mit dir. Auch mich verlangt nicht nach einem Mann, aber ich habe von meinem Gatten ein großes Vermögen geerbt und möchte, daß du dieses für deine geistlichen Brüder verwendest und daß ich durch dich die Frommen kennen lerne und auf diese Weise den Weg zu Gott d. A. finde.“ „Da muß ich erst meinen Meister um Erlaubnis fragen“, entgegnete Aḥmed. Er ging also zu Abū Sulaimān [al-Dārānī]. Dieser hatte ihm früher das Heiraten untersagt mit der Begründung, daß alle seine Schüler, die sich verheiratet hätten, schlechter geworden seien.³⁾ Als er aber ihre Rede gehört hatte, meinte er: „Heirate sie, lieber Aḥmed, denn sie ist eine Gottesfreundin; so reden die Šiddīqūn.“ „Ich heiratete sie also“, berichtet Aḥmed selbst weiter; „wir hatten in unserer⁴⁾ Wohnung ein

¹⁾ *Qūt* II, 247 12 hat noch: „Aber trotzdem will ich ihm nichts Schlechtes wünschen und ihm nicht im Wege sein, das Gute zu verfolgen.“

²⁾ Vgl. über ihn *Kašf al-Maḥjūb*, übers. von Nicholson, S. 118 f.

³⁾ Vgl. oben S. 12.

⁴⁾ M. „in ihrer Wohnung“.

Schutzdach aus Gips; dieser ging ganz ab infolge des Händewaschens derer, die nach dem Essen schnell wieder fortmachten, ganz abgesehen von denen, die sich mit Ušnān¹⁾ wuschen. Außer ihr heiratete ich noch drei andere Frauen. Rābī'a setzte mir immer die besten Speisen vor, auch parfümierte sie mich und sagte: „Geh mit Lust und Kraft zu deinen Frauen.“ Diese Rābī'a nahm in Syrien eine ähnliche Stellung ein wie Rābī'a al-'Adawīja in Bašra.²⁾

Ferner ist es Pflicht der Frau, mit dem Vermögen des Mannes nicht verschwenderisch umzugehen, sondern es zusammenzuhalten. „Sie darf von seinem Besitz,“ sagt der hochgebenedeite Gottgesandte, „niemandem zu essen geben ohne seine Erlaubnis, außer es handle sich um frische Ware, die leicht verderben könnte. Wenn sie mit seinem Einverständnis jemandem zu essen gibt, so erhält sie dafür denselben Lohn wie er, tut sie es aber ohne seine Erlaubnis, so empfängt er den Lohn und sie die Strafe.“

Andererseits haben die Eltern die Pflicht, ihre Tochter zu unterweisen, wie sie sich zu benehmen³⁾ und speziell ihrem Gatten gegenüber zu verhalten hat. So wird von Asmā' b.⁴⁾ Hārīgā al-Fazārī berichtet, daß er⁴⁾ seiner Tochter, als sie in das Haus ihres Gatten zog,⁵⁾ folgende Lehre mitgab: „Du gehst nun hinaus aus dem Nest, in dem du herangewachsen bist, und kommst zu einem Lager, das du nicht kanntest, und einem Genossen, der dir fremd war. So sei ihm denn eine Erde und er wird dir ein Himmel sein, sei ihm ein Kissen

¹⁾ Auch Išnān gesprochen, eine kalihaltige Pflanze, aus der man eine Lauge bereitete.

²⁾ Mit dem Beinamen Umm al-Ḥair (Spenderin des Guten), gest. 135 (752). Von ihr wird erzählt, daß sie, als sie Witwe geworden war, von Ḥasan al-Bašrī zur Frau begehrt wurde. Dieser ging zu ihr in Begleitung seiner Freunde und klopfte an die Türe. Auf ihre Frage, wer draußen sei, antworteten die Freunde: „Mach' auf! Ḥasan al-Bašrī, der Saijid (princeps) der Nachfolger des Propheten, will um dich anhalten.“ „Sagt ihm“, rief sie von innen heraus, „er möge sich nach einer anderen umsehen, die heiratslustig ist wie er, ich habe jetzt mit mir selbst zu tun.“ Da ging Ḥasan fort und schämte sich. (M.)

³⁾ M. *ma'īsa*, R. *mu'āsara*.

⁴⁾ So richtig M., in R. fälschlich als Frau betrachtet.

⁵⁾ M. *'inda safāfihā ilā zaūjihā*, R. *'inda 'l-tazawwūj*.

und er wird dir eine Stütze sein, sei ihm eine Magd und er wird dir ein Knecht sein. Sei nicht zudringlich, damit er keine Abneigung gegen dich fasse: versage dich ihm nicht, damit er dich nicht vergesse; kommt er dir entgegen, so komme auch du ihm entgegen: hält er sich fern, so halte auch du dich von ihm fern: gib acht auf seine Nase, sein Ohr und sein Auge, damit er von dir nur Angenehmes rieche,¹⁾ Gutes höre und Schönes sehe.“ In der Nacht, da ich deine Mutter zum Weibe nahm, sprach ich zu ihr:²⁾

Nimm, was übrig ist, von mir, so wirst du dir dauernd meine Liebe erhalten,
und entgegne mir nicht, wenn ich ausfällig werde in meiner Erregung.

Niemals schlage nach mir, wie du das Tamburin schlägst,
denn du weißt nicht, wie das Alleinsein tut.³⁾

Klage nicht zu viel, das könnte die Liebe vertreiben,
so daß mein Herz dich nicht mehr mag, die Herzen sind ja wandelbar.⁴⁾

Denn wo ich Liebe und Verdruß in einer Brust vereint gesehn,
hielt die Liebe nicht stand, sondern machte sich davon“

Wir wollen die Pflichten der Frau gegenüber dem Mann noch einmal zusammenfassen: Die Frau soll im Innern des Hauses bleiben und an ihrem Spinnrad sitzen,⁵⁾ nicht viel auf das Dach steigen und sich dort umsehen. Mit den Nachbarn

¹⁾ Nach M. ist damit gemeint, sie solle nicht mit Wasser sparen, das die alten Araber als das beste Parfüm betrachteten. Vgl. *Kitāb al-aġānī* XVIII, 125 16.

²⁾ So abweichend vom Text nach *Qūt* II, 255; unser Text: „Ein Mann sagte zu seiner Frau“, als ob hier eine neue Geschichte anfinde. Daß in Wirklichkeit beide Teile zusammengehören, ergibt sich auch aus *Kitāb al-Aġānī* XVIII, 125—131; darnach handelt es sich in dieser Anekdote um Asmā's Tochter Hind, die ihr Vater, nachdem sie schon mit verschiedenen anderen vornehmen Männern verheiratet gewesen, dem berühmten Ḥaġġāġ (vgl. Enzykl. d. Islam II, 214) zur Frau gab.

³⁾ d. h. „ich würde dich sofort verlassen.“ So nach Herrn Prof. Fischer, der *muġajjibu* liest im Sinne des gewöhnlicheren *muġibu*. Die Lesung *muġajjabu* würde ergeben: „Du weißt nicht, wie das Verborgene steht.“ Statt *naqraki* steht im *Kit. al-aġānī*: *naqrata*.

⁴⁾ *al-qulūbu tuġallabu*, ein häufig wiederkehrendes Wortspiel. Das Herz hat angeblich den Namen von seiner Wandelbarkeit. Im *kit. al-aġānī* und der Druckausgabe des *Qūt* fehlt übrigens dieser Vers.

⁵⁾ Das Spinnen ist Sache der Frauen wie das Schreiben Sache der Männer. (M.)

soll sie nicht viel reden und nur in dringenden Angelegenheiten sie besuchen. Sie soll stets ihren Mann im Sinne haben, mag er gegenwärtig oder abwesend sein, und in allen Dingen ihm Freude zu machen suchen; sie soll ihm die Treue halten, in bezug auf sie selbst und sein Vermögen. Sie soll das Haus nicht verlassen außer mit seiner Erlaubnis,¹⁾ und wenn sie ausgeht, sich in abgetragene Kleider hüllen und wenig begangene Wege wählen, die Hauptstraßen und Märkte dagegen vermeiden. Auch soll sie darauf achten, daß kein Fremder ihre Stimme höre oder an ihrem Äußern sie erkenne; in keiner Sache darf sie sich an einen Freund ihres Mannes wenden, vielmehr soll sie sich vor demjenigen, von dem sie annimmt, daß er sie kenne, oder den sie kennt, unkenntlich machen oder ihm zu verstehen geben, daß sie notwendig etwas zu besorgen oder für den Haushalt einzuholen habe. Sie soll ferner die vorgeschriebenen Gebetszeiten und Fasten beobachten. Begehrt ein Freund ihres Mannes²⁾ an der Türe Einlaß und der Mann ist nicht zuhause, so soll sie ihn nicht nach seinem Begehrt fragen und sich in kein Gespräch mit ihm einlassen³⁾ in peinlichster Rücksichtnahme auf sich selbst und ihren Gatten. Ferner soll sie zufrieden sein mit dem, was Gott d. A. ihrem Gatten beschert hat. Der Mann soll bei ihr an erster Stelle stehen, dann erst soll sie selbst und ihre Verwandten kommen. Auch soll sie bei sich auf peinliche Sauberkeit achten und in jeder Hinsicht stets so beschaffen sein, daß der Mann sie genießen kann, wenn er will. Auch soll sie zärtlich sein gegen ihre Kinder, wenn sie solche von ihm hat, sie hegen und pflegen⁴⁾ und sie sorgsam hüten, auch die Kinder so wenig als möglich schelten und möglichst wenig dem Manne widersprechen.

Der Hochgebenedeite sagt: „Ich und eine Frau mit bräunlich-roten Wangen werden im Paradies sein, wie diese beiden.“⁵⁾

1) Fehlt bei M.

2) *li-ba'lihā* fehlt bei M.

3) Nach M. soll sie sogar die Hand vor ihren Mund halten und ihre Stimme so verändern, daß der Besucher meint, eine alte Frau vor sich zu haben.

4) Fehlt bei R.

5) Vgl. oben S. 37.

eine Frau nämlich, die Witwe geworden ist und in Zurückgezogenheit ihren Kindern lebt, bis sie erwachsen sind oder sterben.“ Ferner sagt der Hochgebenedeite: „Gott läßt keinen Sterblichen vor mir ins Paradies eingehen. Wie ich aber nach rechts blicke, sehe ich eine Frau, die mir auf die Paradiesespforte zu vorausseilt. Auf meine Frage: ‚Wer ist die da, die mir vorausseilt?‘ antwortet man mir: ‚Diese Frau, Muḥammed, war hübsch und ansehnlich, und sie hatte von ihrem verstorbenen Mann mehrere Kinder. Für diese sorgte sie, bis sie erwachsen waren. Dafür hat sie Gott in dieser Weise belohnt.‘“

Ferner darf die Frau dem Mann gegenüber sich nicht mit ihrer Schönheit brüsten, und ihn nicht verachten, falls er häßlich sein sollte. Al-Aṣma‘ī¹⁾ erzählt folgendes: „Während meines Aufenthaltes bei den Wüstenarabern sah ich eine ausnehmend schöne Frau, die an einen Ausbund von Häßlichkeit verheiratet war. Als ich sie fragte, ob sie mit einem solchen Mann zufrieden sein könne, antwortete sie: ‚Sei still du, das war eine schlechte Rede von dir; vielleicht hat der bei seinem Schöpfer sich Verdienste erworben und er mich ihm dafür als Belohnung gegeben, oder vielleicht habe ich mich gegen meinen Schöpfer vergangen und ihn dafür zur Strafe bekommen. Soll ich nicht das für gut finden, was Gott für mich gut gefunden hat?‘ Ich wußte darauf nichts zu erwidern.“ Derselbe Aṣma‘ī berichtet ferner: „Ich sah bei den Beduinen eine Frau, die ein rotes Kleid trug, mit Ḥinnā geschminkt war und in der Hand einen Rosenkranz hielt. ‚Wie kommen so ganz verschiedene Dinge zusammen?‘, fragte ich. Sie antwortete:

„Gegen Gott hab’ ich Pflichten, die ich nicht versäume,
Doch auch Spielen und Tändeln ist meine Pflicht.“

Daraus entnahm ich, daß es eine brave Frau war und daß sie nur darum sich schmückte, um ihrem Mann zu gefallen.“

Ferner soll die Frau in Abwesenheit ihres Mannes ordentlich und eingezogen leben, und sobald er wieder da ist,

¹⁾ Einer der berühmtesten arabischen Philologen, aus Baṣra, gest. 213 (828). Er studierte besonders die Sprache der Wüstenaraber, die nach allgemeiner Ansicht das reinste Arabisch darstellte. Vgl. Enzykl. des Islam I, 509.

zu heiterem Frohsinn und allem, was Freude macht, zurückkehren.

Ferner darf sie ihren Mann in keiner Weise ärgern. Mu'ād b. Ġabal berichtet vom hochgebenedeiten Gottgesandten den Ausspruch: „Wenn eine Frau ihren Mann hienieden ärgert, so ruft die für ihn bestimmte großäugige Hūrī aus: ‚Ärgere ihn nicht, sonst gnade dir Gott, denn er ist bei dir nur zu Gaste und wird dich bald verlassen, um zu uns zu kommen‘.“

Zu den Pflichten der Frau als Gattin gehört auch die, daß sie, wenn ihr Mann stirbt, nicht länger als vier Monate und zehn Tage um ihn trauere. Während dieser Zeit darf sie weder sich parfümieren noch sich schmücken. „Ich besuchte einmal“, erzählt Zainab bint abī Salama,¹⁾ „die Umm Ḥabība, eine der Frauen des hochgebenedeiten Propheten, als gerade ihr Vater, Abū Sufjān Ṣahr b. Ḥarb, gestorben war.²⁾ Sie verlangte ein Parfüm mit gelbem *ḥalūq*,³⁾ damit salbte sie zuerst eine Sklavin, dann bestrich sie sich ihre Wangen. „Bei Gott“, meinte sie, „ich habe kein Bedürfnis, mich zu parfümieren, aber ich habe den hochgebenedeiten Gottgesandten sagen hören: ‚Eine Frau, die an Gott und den jüngsten Tag glaubt, darf um einen Toten nicht länger als drei Tage trauern, um den Gatten aber vier Monate und zehn Tage.‘“ Und zwar muß sie in dem Hause, worin sie mit ihrem Gatten wohnte, die ganze Wartezeit verleben, sie darf also nicht zu ihren Angehörigen gehen und überhaupt nur im Notfall das Haus verlassen.

Ferner soll sie alle Dienste im Hause verrichten, die sie kann.⁴⁾ Asmā,⁵⁾ die Tochter des gottseligen [Abū Bekr]

¹⁾ Früher hatte sie Barra geheißen, vgl. oben S. 104 Anm. 4.

²⁾ Im Jahre 31 (651) oder wenig später. Er war der Hauptführer der dem Propheten feindlichen Adelspartei in Mekka. Vgl. Enzykl. des Islam I, 114.

³⁾ Ein oft genanntes Parfüm.

⁴⁾ Das ist aber nach der Lehre des Ṣāfi'ī nur erwünscht, nicht strikte Pflicht. Nach M. gehören dahin folgende Arbeiten: das Haus kehren, das Bett machen, die Spinnweben beseitigen, kochen, kneten und backen, die Tiere füttern und tränken, die Wassergefäße füllen usw.

⁵⁾ Sie starb, über 100 Jahre alt, im Jahre 73 (692). Vgl. Enzykl. des Islam I, 508.

al-Siddiq, berichtet folgendes: „Als al-Zubair [b. al-‘Awwām]¹⁾ mich heiratete, hatte er kein Besitztum, auch keinen Sklaven, überhaupt nichts als sein Reitpferd mit dem dazugehörigen Wasserkamel. Ich fütterte sein Pferd, versorgte und pflegte es, auch klopfte ich die Dattelkerne für sein Kamel, fütterte es und holte mit ihm Wasser,²⁾ ferner flichte ich seinen Wassereimer³⁾ und knetete das Schrotkorn, und die Dattelkerne trug ich eine Dreiviertelstunde⁴⁾ weit auf meinem Kopf heran. Schließlich schickte mir Abū Bekr eine Dienerin, welche mir die Pferdepflege abnahm, da fühlte ich mich wie aus der Sklaverei erlöst. Einmal traf ich den hochgebenedeiten Gottgesandten mit seinen Gefährten, als ich gerade Dattelkerne auf dem Kopfe trug. Der Hochgebenedeite ließ sein Kamel mit dem Rufe „ih, ih“ niederknien und mich hinter sich aufsitzen. Ich schämte mich aber, so in Gesellschaft der Männer dahinzureiten, und dachte an al-Zubair und seine Eifersucht, denn es gab keinen eifersüchtigeren Menschen als ihn. Und der hochgebenedeite Gottgesandte merkte wohl, daß ich mich schämte. Als ich dann zu al-Zubair kam und ihm den Vorfall erzählte, meinte er: ‚Bei Gott, es ist mir unangenehmer, daß du Dattelkerne auf dem Kopfe getragen hast,⁵⁾ als daß du mit ihm zusammen geritten bist.‘“

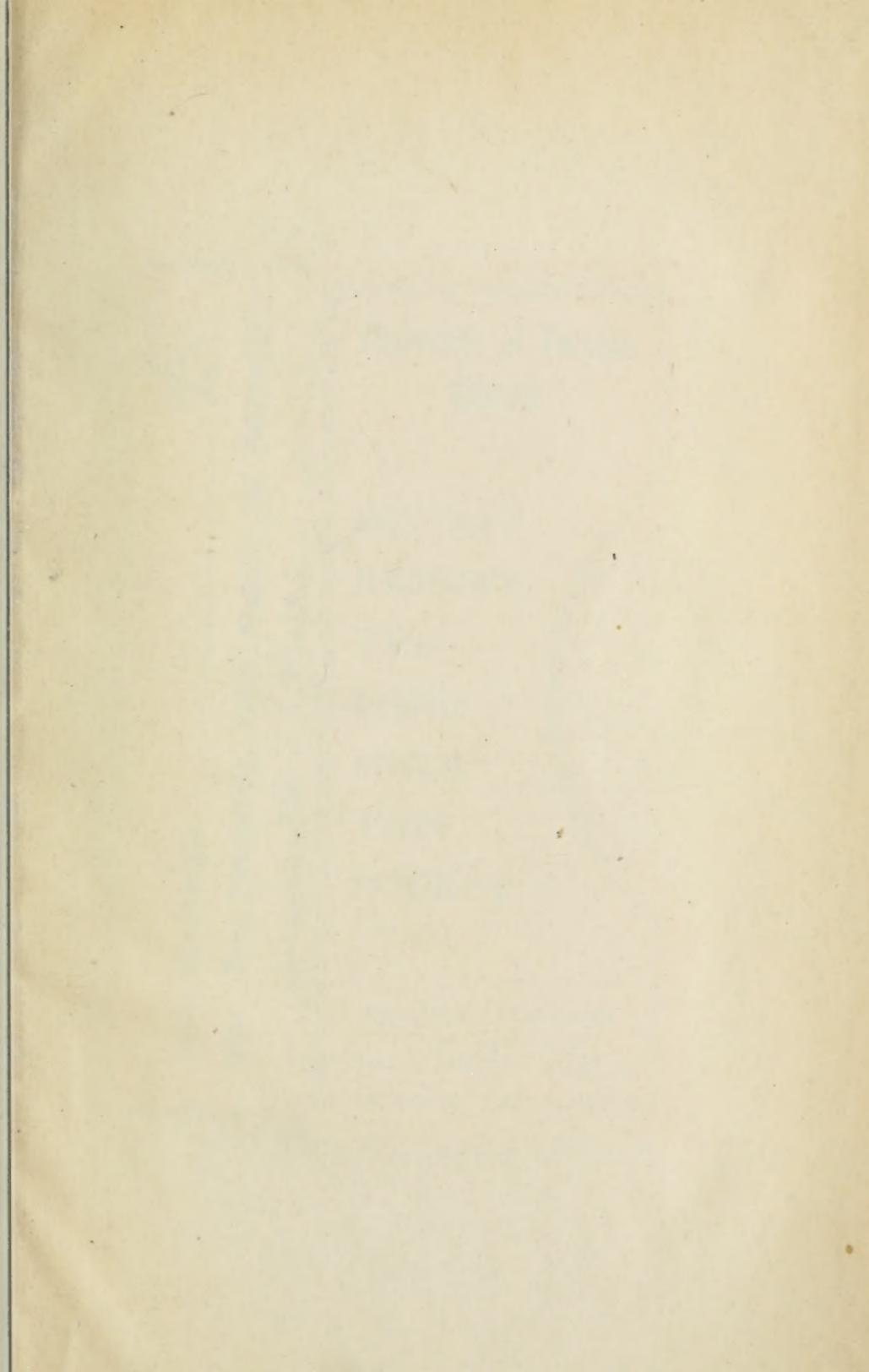
¹⁾ Vetter des Propheten und einer der ersten Gläubigen, gest. am Tage der Kamelsschlacht (36 = 656).

²⁾ Darnach ist die Stelle bei Ibn Sa‘d VIII, 182₂₃ zu berichtigen und zu lesen *li-nāḍiqihī* statt *al-nāḍiqā* (also nicht mit De Goeje, Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellsch. 59 [1905], S. 408: *al-nāḍiqā*), ferner *astaqī* statt *asqihī*. Ibn Sa‘d hat noch: „Da ich nicht backen konnte, so buken für mich die Nachbarsfrauen von den Anṣār; das waren treue Seelen.“ So auch bei al-Buḥārī, *kitāb al-nikāḥ* nr. 107.

³⁾ Die Eimer bestanden aus Leder.

⁴⁾ Wörtlich $\frac{2}{3}$ Farsah (Parasange). Der arabische Farsah war drei arab. Meilen oder 5762,8 m lang. Vgl. Enzykl. des Islam II, 73.

⁵⁾ Weil das seiner Ehre Eintrag tun konnte.



158511

LArab.

G411i

.Gb

Author al-Chazali^z_^

Title Über Intention, reine Absicht und Wahrhaftigkeit

keitt. 2 vol.in 1

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU

